外藏学研究译文集



西藏人民出版社

ISBN 7—223—00313—8/Z·16
定 价： 3.80元

国外藏学研究译文集

第六辑

西藏人民出版社

责任编辑：冯　良
装帧设计：涵　桑

国外藏学研究译文集

（第六辑）

•

西藏人民出版社出版
西藏新华书店发行
西藏新华印刷厂印刷

•

开本：787×1092开　印张：18插页：2字数：363,000
1989年8月第1版　　1989年8月西藏第1次印刷
印数：01—1,250
ISBN 7—223—00313—3/Z·16

定　价：3.80元

编 者 前 记

《国外藏学研究译文集》第六辑又呈现在读者眼前了，读者诸君不妨回顾一下：从《译文集》第一辑问世以来，三年多一点时间里，我们对国外藏学研究的主要方面和代表人物及其主要著作已有一个轮廓的了解。例如：石泰安、乌瑞、佐藤长、山口瑞凤、噶尔美、克文尔奈、以及已故的杜奇、戴密微、拉鲁、托玛斯……总之，这几辑译文初步满足了一些同行渴望了解国外藏学界实际研究成果的欲求，对他们自己的研究工作总有些促进。编者坚信："他山之石，可以攻玉"，"知彼知己、百战不殆"，这些古训是非常明智的经验总结，环顾我国藏学研究事业云蒸霞蔚的新气象，真感到由衷的高兴。因而，在第六辑即将问世之时，不妨再略作介绍：

首先，请读者注意，"于阗语中的藏语借词和藏语中的于阗语借词"一文，这是继B·劳费尔（B·Laufer）在1916年发表的"藏语的借词"这一著名论文七十年之后的又一篇杰作，作者恩默瑞克教授为少有的于阗语专家之一，精研藏文，曾把《于阗国授记》和《于阗教法史》译为英文，对托玛斯的旧译有所补正，赢得声誉，如今，他的这篇力作译为汉文，会引起国内同行的兴趣的。

帕·K·索仁森的"王统世系明鉴的作者和成书年代"一文提出了非常重要而且为藏学界普遍关心的问题，他的论文作为全书英译本的导言，发表于1986年哥本哈根，国内鲜

有人知，特译出供藏史学界参考。

《苯教九乘》一书久已受到藏学界重视，英译本出于英人施耐尔格鲁夫教授之手，跟《金钥》一样受到藏学界重视，可以说是研究苯教的必读入门典籍。今将其导论译出，也许会引起同行们的兴趣去进一步研读全文，值得向读者推荐。

本辑中收录了关于西藏音乐和宗教舞蹈的三篇研究的译文，别开生面，可以说是研究藏族文化史的一个方面，尤其是羌姆（Vcham），作为舞蹈形式向中亚传播，可能会引起读者的联想，可以进一步探索、比较。

最后刊布的一篇介绍巴尔蒂人的文章，是从乌尔都文、英文的直接材料编译而成的。巴尔蒂人作为藏族的远裔，一千多年来流落在今巴基斯坦境内，物换星移，有了很大变化，但在语言、风俗、仪礼、民间文学等方面仍留有浓郁的藏族特点，希望读者注意。

王　尧

1988年12月12日于北京中央民族学院

目 录

吐蕃国号与羊同位置考

山口瑞凤 著　高然 译

一、佐藤长氏有关吐蕃与羊同的论述

佐藤长氏在《吐蕃、羊同等名称的研究》一文[1]里指出，“lho phyva”一词，不是“吐蕃”的对音，并且在藏文文献里也查找不到。若是解释为“吐蕃”一词，感觉有些太勉强（P.28）。佐藤氏认为“lho phyva”是指从古典时代至今西藏中央东侧的“dBus”。又推想尚未吐谷浑语化之前，其字形是“d Bun”、“dBud”，因此更进一步确认“lho Phyva”一词，不是“吐蕃”的对音。

笔者曾对“phyva”进行过阐述，但佐藤氏好象不甚理解，认为不是王名，可是又作为一个部族名称，明确地写在敦煌文献里[2]。后来，为了更慎重起见，又把以“东、西、南、北”冠于地名、国名相重叠的藏语，用一般方法加以整理，不难看出“lho phyva”一词，并非不好理解。例如：在敦煌文献里常有“byan gi shan shun”，“lho Bal po”这一类的名称[3]。

“dBus”一词，佐藤氏认为是固有名词，并可见于敦煌文献、碑文里，因此在论文里写道“确有存在”（P.32），实际恐怕在任何地方都难找到。据笔者所知，后代称为dBu-

s"的地方，在吐蕃王朝时代是由"dBu ru"和"g-Yo ru"两个地方组成的。所以，"dBus"和"gTsan"两个名称，原先彼此都不存在。当然，现在有"dBus gTsaṅ ru bshi"的叫法，原来仅有后半部分"ru bshi"，在以后的文献里才看到加上了前半部分"dBus gTsaṅ"。佐藤氏从米兰木简中引用的"dbus pa ru yaṅ"一词，也不能说指为西藏中央。而且，"dbuṅ"、"dbud"是佐藤氏从辞书里摘录出来的[4]，同时又没有注明用于何时，在什么地方怎样使用。连佐藤氏自己也说，在敦煌文献或碑文里，一般是"绝不存在的"（P.32）。进一步又以伯希和把吐谷浑语推测为蒙古语的论断为依据，来证实此问题。但怎么能随意把吐谷浑语更换为蒙古语呢。在没有弄清是否使用过之前，将"dbuṅ"当作吐谷浑语，发音确定为"tübün"并说由它转写为"吐蕃"（t'ub'iwan），这种推断，同样也是"在吐谷浑语里使用与否，尚未明确之前"（P.31），认为"dbud"是吐谷浑语，转用于突厥碑文里，看作为"Tübüt"一词，我想都是不甚妥当的。

那么，"lho Phyva"究竟怎样解释较为适宜，笔者认为对它的认识不必太拘泥，最低限度它不是一个"绝对不存在"，或"是否使用过尚不清楚"的名称。

佐藤氏引用《贤者喜宴》(mkhas pohi dgaḥ ston) 第五卷，译成的"六人组织"的问题。我看还是首先应参考杜齐（G·Tucci）、石泰安（R·A·Stein）、乌瑞(G·Uray)等有关论述[5]，再行议论。与其相对应的一个词"khos dr-ug"，可译为"六种制度"。我们来看一下其中的一个内容，即"舅父三家（ḥBro、mchims、SNa nam）和宰相，

掌管中央议会（KGG, f.18b, 1.5; f.20b,1.4）。这时的"dBus"，因议会在mDo smad和bDe khams也有[6]，对此相对而言，有"中央"的意思，并不是"dBus gTsan"的"dBus"。附带说明，"dpaḥ sde"不是"三人"的意思，为"军团"一词。其编制如同书中所记（f.20b, 1.4～f.21a, 1.2）正规军之外在三个地区成立的大军团。并请注意"dBu ru"和"dBus"是两个完全不同的地区。

关于羊同，佐藤氏的解释，由于以其"吐蕃"是"dBus"的说法为根据，当然就把"gTsan"说成为"羊同"（P.34）了。而且，又将gTsan之中的流入gTsan po江南岸的N̄an chu流域，确定为Myan ro认为Myan po是吐谷浑语，发音为"羊同"（iang—d'ung），有时又写为"年同"（nien—d'ung）。同时根据《通典》的记述，认为"羊同"即是"大羊同"，其中心位置在今天的江孜，也就是TGyal mkhar rtse。大羊同的王姓"姜葛"（kiang-Kāt），相当于"rGyal mkhar"。这不适用吐谷浑语的读音。并说其名字在碑文和敦煌文献里都是找不到的（P.36），地址在g-Yau ru，但没有谈道N̄an /Myan po是Ru lag的千户[7]。

佐藤氏根据巴戈氏著Documents de Touen-houang（DTH）的《小王国表》记载，"在Myan ro中部，有rTsan的君王Thod kar……"，把Myan ro看做为gTsan（P.37），但是，没有写"中部"字样，说成为"pyed kar"。仅谈了Myan ro，没有涉及到Myan poÇam po和Myan ywl①的有无，当然，这些地方在何处，尚不清楚，且难以考证。此点，与"rTsan"的考证结果相同，不是今天的gTsn。因为，文成公主从河源入khams时，通过了"rTsan ywl"

的中部地区。通过这一史实，以及根据敦煌文献的记载，足可得到证实〔8〕。

《唐书·吐蕃传》终了部分记载，靠近吐蕃有姓“尚碑婢”的“ḫBro氏，是“羊同国人”。佐藤氏据此，把“羊同”与今日的gTsaṅ联系在一起，又引用mkhas pahi dgaḥ ston (Vol já, f.19b, 1.4) 记载，称“ḫBro氏之国即gTsaṅ stod”。但是，“gTsaṅ stod”在古文献里改写为“rTsaṅ stod”。如此看来，两个词是并用的。“gTsaṅ smad”是khyuṅ氏领土，也就是“rTsaṅ smad”〔9〕，因为，笔者曾指出“rTsaṅ Bod”是“rTsaṅ”。敦煌文献记载，“rTsaṅ”是khsi slon mtshan王赐给khyuṅ po氏所有的。其中一部分地区，现在仍是khyuṅ po氏同族的居住地，其位置在khams的lDiṅ chen（丁青）附近，可以认为与文成公主走过的rTsaṅyul是同一地区。

前面所述“gTsaṅ stod”即“rīsaṅ stod”，如果不与Yaṅ lag gsum pahi（即孙波、苏毗）的千户所领rGod tshaṅ的stod相重叠的话，仅限于名称来考虑，可以认为与此地西边相接的shaṅ shuṅ smad的“spyi gtsaṅ”，“Yar gtsaṅ”一部分地方相重叠。这些地方如佐藤氏所说，位于从N̄aṅ chu流域的g-Yas ru往西北很远的地方。假如把g-Yar ru，Ru lag并在一起来讲，就必须和今天的gTsaṅ〔10〕相区别。gTsrṅ也就是rTsaṅ，在mkhas pahi dgaḥ ston里改写为gTsaṅ。敦煌文献里讲，“rTsaṅ chen”与这些地方有关连，同时“spyi gtsaṅ”，“Yar gtsaṅ”以及“gīsaṅ stod”与g-Yas ru，Ru lag也有关连，所以，才有今天的“gTsāṅ”的名字。

现在，如果从与spyi gtsaṅ，Yar gtsaṅ相重叠的关系来看gTsaṅ stod，那么，ḥBro的"羊同"一定位于shaṅ shuṅ smad之内，与佐藤氏想象的正相反，离开N̄aṅ chu流域，向北或西的方位。

作为参考来讲，后来的ḥBro氏居住在shaṅ shun的spu raṅ一带。这个史实在《拉达克王系》La dags rgyal rabs (Antiquities of Indian Tibet、Ⅱ P.35、1.10里写得比较清楚。

佐藤氏研究"羊同"的主要依据，是《通典》和《文献通考》。但是，从《通典》所载来看，"大羊同"是"北直于阗"，如从Naṅ chu流域来讲，到于阗还隔着gTsaṅ po江北岸、广大的shaṅ shuṅ smad地区。《释迦方志》和《慧超传》（往五天竺国）所说的"大羊同"，与《西域记》所载的"东女国"相重叠，又与《慧超传》的"杨同"是一码事，位于La dvags方向。那么，《册府元龟》的"年同"也就是"羊同"的误写。假如确实如此，《通典》的"大、小羊同"，与《释迦方志》所载正相反，这就成问题了。

"羊同"的名字出现于汉文史料里，用新的称呼与位置来批评古时的记载，也是常有的事情。我看还是再探讨一下"羊同"的对音问题。佐藤氏在自己虚构的"dBus gTsaṅ"的地理区分上，来考虑适合于"吐蕃"、"羊同"各自的对音，以此作为可利用的说明方法。结果，把吐谷浑语看作蒙古语，而又说是蒙古语的变形。

传述"吐蕃"、"羊同"名称的史书，隋朝与吐蕃没有交往，其史料姑且不论，从开始往来之后的史料来看，这个名称为什么非要用吐谷浑语为媒介才能传至中国内地，现在

仍无十足的理由能够说清楚，就算是吐谷浑语，想要把它转写为蒙古语，我想也不是轻而易举的。

佐藤氏认为笔者所举“Ya stod”，与其音不一致，不能成立（P.34），替而代之推出了Myan ro。但是，把它理解为“羊同”的对音，人们也是很难接受的。据佐藤氏讲，蒙古语的词首没有“mya”，所以，吐谷浑人将其发音为“Yan”。如果这是借用于蒙古语，那么，在近代蒙古语里，没有“ni-yan”或者“mi-yan”，又怎样解释呢。又说并不发音为“byan”，同样发“Yan”的音（P.39）。

其次，认为“ro”被写成“d'ung”，说“r”与“d”相互交换是塞外语言的惯例（P.35）。关于这个问题，暂不分析，从另一问题来谈也可弄清楚。“cog ro”可以写成“烛龙”t'si̯wok-liwong（GSR、1224e、1193a），这个“ro”可写为“liwong”，但决不能写成“d'ung”。

再进一步讲，西北方言里，因为“-ng”的鼻元音化，“ro”可以写为“liwong”，如其这样说，莫如象笔者所说“Ya stod”、“ya s-”可以写为“i̯ang”；“tod”能够写为“d'ung”，还更合乎道理。更确切说，也就是上述的两个末尾子音，使之母音长音化，而出现了自身不发音的倾向。

二、phyva部族与Bon教的dMu部族的关系

《通典》里讲，在隋开皇年间就知道有这两个部族存在。对于“吐蕃”，传说其王是SLon mtshan（论赞），服侍王的是Sron btsan（弄赞），居住在Yar lun的phyin

ba(疋播城)[11]。其国的由来，虽不清楚，但可以认为其祖不是秃发利鹿孤之子樊尼的后裔。因此，在《旧唐书·吐蕃传》里可看到将"秃发"误认为"吐蕃"的述说，若是以樊尼为祖，从藏族的传承来看，再以批判性的整理，从其结果来讲，都不能承认在时代上是相符的[12]，所以，不好接受这种说法。对于"吐蕃"的称呼，在汉族方面，可以随意这样叫，我们姑且不论。若说藏族人也是这样称呼的，那必须看作是错误的。

对此，在《唐书·吐蕃传》和《后汉书》里，可以引证出"发羌"这一名称，"蕃"与"发"的发音很近似，是把"发羌"的子孙，称呼为"吐蕃"了。但是，东汉和帝十三年前后的发羌，如果肯定就是藏族人的祖先，疑点很多，尚待研究。只能够说唐朝对"发"字的发音为piwat (GSR、275c) 它与"蕃" bi̱wan (ibid、195m) 的发音底确很接近，如果去掉最后的子音，请注意就可写成b/pi̱wa，这样考虑，是因为吐蕃王家的部族名称叫作"phyva"的缘故。从"西蕃"一词的概念联想来看，将其缩写后单独称呼为"蕃"，也是可以成立的。

但是，对"吐"字的说明，《唐书·吐蕃传》里不存在。笔者认为"吐"与"土"同音，发音为t'uo(op、cit、62b)。"土"在唐蕃会盟碑背面十四行里，相当于"lho"(南)的发音（参考《古西藏的研究》P.901）。因此，王忠氏（《新唐书吐蕃传笺证》三页）也同样认为它是"南"的意思[13]。按照古时的说法，当地居民把Yar lun的吐蕃王家称呼为"lho phyva"，这可能就是"吐蕃"称呼的由来。

"lho phyva" 这个字形，正如佐藤氏指出的那样，实际上并不存在。但是，"phyva" 如后面所讲，作为附国的"附"字，确实被使用过。而且，Yar lun的phyva是他们当中居于最南边的一个同族。把方位名词付于国名之上，也是常有的事例。佐藤氏对笔者关于phyva的解释，感觉没有把握，并加以反驳。因此，我再一次指出，phyva是吐蕃王家的部族名称，"附国"可以解释为phyva的国。对于"蕃"的对音，我想再补充一点新考证。

"phyva" 如在《日本西藏学会会报》第19号里拙著所述说的那样，是统治西藏Se、dMu、lDon、STon四大部族的部族。其中的dMu部族，由于婚姻关系，很早就形成了一个部族。但dMu是否是"女国"的部族名称，另当别论。他们是信奉Bon教的部族，并与phyva部族通婚，详情如后所述[14]。关于他们世代相传信奉Bon教的问题，不仅Dar rgyas gsal bahi sgron ma 的著作（f.33b.1.3—5）里、DVogs bsal pan tsa li kahi tshun po的著作（P.43 1、12—15）里，以及《日本西藏学会会报》第十九、五页上有记载，就是敦煌文献（pelliot tib、126v）里也清楚地写道："大初之大昔，是dMu族与phyva族通婚之时"。由于互相通婚的结果，我认为phyva族的Spu rgyal（吐蕃王）被称为Bon gyi btsan po（Pelliot tib 1038，1.2）。phyvr族取dMu族人为妻的传说，除上述敦煌文献之外，《国王遗教》rGyal po bkah than（f.18b，1.1—3）；《苯教兴衰史》Bon chos dar nub kyi lo rgyus（f.25b，1.3）；《语库如意宝》bÇad mdzod yrd bshin nor bu（f.30a—31a）等均有记载。想要知道较为具体的情况，请参

看《西藏学会会报》第十九的三页中段。

phyva是吐蕃王家的部族名，在pelliot tib、1038(1、7-－8）里明确的写道："如果说赞普家系的起源"，可以说"sTid pa〔15〕的全部统治权，都在phyvahi、phyva之手"。这种传说，并在《佛教史》（Bu ston ,Lhasa Ed, vol Ya, f.123a,1.2），和《红史》Hu Lan deb ther（P.15b, 1.1）〔16〕里都有同样内容的记载。

所以，吐蕃的祖先名字，冠上了phyva来称呼。在rkn po碑文里，写有"thog ma phyva Ya bla bdag drug"的语句；《苯教世系源流》rGyal rabs bon gyi ḥbyun gnas（金子良太氏写本P.16）里写道："phyva rje yab bla bdal drug"。《郎氏家族史》rLans po ti bse ru(P.4a, 1.5）里记述其父名字叫作phyva rje sTag tsha ḥal ḥol。P.M.Herna anns的Amdo〔17〕古写本最后页写道：Phyva系统和dMu系统，以"Sred pa ye smon rgyal po"前后出现，sTag tsha ḥal hol的祖父叫作"phyva dmu gtsug gi rgyal po"，在其子孙"phyva族四兄弟"之中，仅举例出来yab bla mda drug的名字。再有，在pelliot tib、100里讲，"（吐蕃的）法王是天的phyva兄弟"，他们从phyva sTag tsha ḥal ḥol乃至phyva yab bdag drug的子孙开始，已将phyva视为神圣的形像。

pelliot tib、2118里讲，太初之昔，Bod〔18〕国的全部土地已成为phyva的领土。由此看来，phyva部族实际上已统治了Bod国。

"Bon"一词，不是今天所说的西藏全部领土的称呼，仅是指khams的中部地区（《日本西藏学会会报》第一八

页）。再重述一下，Bon在汉文史料里称为“摸徒”muo-d'uo（GSR，802f？，62e）在“白兰”（sum pa的rlans氏的居住地mDo smad）的西侧，和“北利”相连的地区，也就是“Bod dran po”（原先的Bod）。它由如下地区组织而成的。

rMa rDza Zab mo sgan（包括lDan ma地区）

Tsha ba sgan（= Tsha ba mDzo sgan）

spob bo Ra sgan（spo bo，Ra yul）

phyva族的N̄a khri btsan po是这块地方的君王，正如pelliot tib、1286里所讲：“Bod ka g-Yag[19]drug gi rjer gÇegs so”。于此之后，在Yar lun的phyin ba，Dri gum btsan po之子Spu de gun rgyal王[20]以后的王，居住在名叫“spu rgyal”的地方。他们与rkon po王一起，都是与dMu族通婚的phyva族，毫无疑问，信奉的是Bon教。关于这个问题，pelliot tib 1032（1.2）写道：“Spu rg-yal Bon gyi btsan po”。在Hu lan deb ther（P.15b，1.8）记述，gNaḥ khri btsan po时代，“mTshe mi gÇen译成为SMu rgyal的Bon[21]”。与dMu族的通婚，从sT-ag tsha ḥal ḥol以前就开始了[22]，所以，在gN̄ aḥkḥri b-tsan po时代就信奉Bon教，是没有疑问的。

看作Dran rje btsun pa gser mig的gter kha的yzer ṃyig，已由A·H·Francke翻译出版，在其“gÇen rab的父母”一章里得知，gÇen rab的父亲是dMu部族，祖母是phyva部族出身的王族家人（Fran che's teSt，p.237）。Bon教是dMu族信奉的宗教，与dMu部族通婚的phyva部族，很快的奠定了信仰Bon教的基础。

三、三个Myan国和两个rTsan

M·Lalou氏根据敦煌文献里记载，将吐蕃王国成立前的小王国群的名称，整理制作了一个一览表，即"Cata logue des principautés du Tibet ancien" (JA, 1965)，给研究这方面的问题帮助很大，极为方便，使人受益非浅。一览表pelliot tib 1286 (DTH, P.80) 里，有Myan ro pyed kar、Myan ro cam po、Myan yulrta gsum等带有Myan字样的地名。在pelliot tib 1060里，又看到有sTsan stod stsan、Myan ro cam po、Myan yul cin nag〔23〕等。第一例举出的Myan ro pyed kar、phyir kar (pelliot tib 1290)，其王是rTsan rjehi thod kar (pelliot tib、1286, 1290)，大臣为Su ru (pelliot tib 1286) /Su du (pelliot tib 1290) 和gNan (pelliot tib 1286、1290)。同一事实在pelliot tib 1260里记载为STsan rjehi phyvah是STsan stod stsan的dNo mkhar的君主，大臣是Su du和gNan，两者有明显的差异。据此可以认为rTsan/STSan的Thod kar是phyvah部族。

从记述dMu和phyva通婚问题的pelliot tib 126背面的1、12里，能够看出phyva的使者去dMu的出发地，是rTsan smad mdo mdo与phu（内地）是对立的词，那么，就是指rTsan smad的低洼地带。

关于rTsan smad，从mkhas pahi dgah ston (KGG, f.19b,1,4) 记述的"十八领区"的说明里看，它与khyun po氏所领gTsnad snad是一致的。同时又可承认STsan s-

tod与ḥBro氏所领的gTsaṅ stod是一码事。即敦煌文献（DTH、P.106.1、20—24）所讲，khyuṅ po spuṅ sad zu tse消灭了rTsaṅ Bod二万户的王Mar mun，因有功，从khri slon mtshan王那里得到了这些土地，之后迁居至领内的khri boms（op、cit，P.111，1.33—P.112，1.4）。推测khri boms的地址就在"原先的Bod"[24]，包括gTin chen在内的gTsaṅ smad，也可能在rTsaṅ Bod的rTsaṅ，rTsaṅ又与"原先的Bod"相连接。

进一步查阅F•W•Thomas氏用于研究文成公主的敦煌《编年记》（TLTD，11，PP.8—10），和《东洋学报》四九——四、四四页，得知文成公主通过"rTsáṅ yul的中部地区，进入"原先的Bod"（DTH，P.13，1.2）。但汉文史料则说，文成公主在河源与藏王相会，之后从此地前往Bod[25]，rTsaṅ yul在文成公主经过的lDaṅ ma以北[26]，从河源来讲是南边。近代地理书ḥDzam gliṅ rgyas bÇad（f.76a）里指出，在此不远的地方，居住着khyuṅ po族，和有khyuṅdog-Tiṅ chen。

关于所说的STsaṅ stod的stod，如果没有另外的理由，很自然地可以看作为hBro氏的gTsaṅ stod。在《唐书•吐蕃传》里，认为婢婢是"姓设庐"，"羊同国人"。"设庐"的发音为muət-luo（GSR，492b，69d）与ḥBro相对应。

"羊同"的确切地点，现在仍是问题，所以，hBro氏的gTsaṅ stod究竟在何处很难确定。上述的特殊称呼"STsaṅ stod的STsaṅ"，与"rTsaṅ Bod"为"rTsaṅ"来讲，这个"Stod"必须有"上手"的含义，才能够成立。与叫作"rTsan yul"的"rTsaṅ Bod的"rTsan"有所区

别。另一方面，也许这个"rTsan"使用于"rTsan smad[27]的称呼里，为此使其相对应。"STsan stod的STsan"，另外又有所谓Myan ro的称呼，因此，这个地方与"sTsan Smad mdo的rT san"同样是phyva氏所占地方[28]，故补充以"上手"含义的"stod"来加以区别。此地的王称为Thod kar，我想也是rkon op的phyva对kar而言，"上手的kar"的含义。

后代的翼制度，rTsan smad被包括在Yan lag gsum paḥi（支部第三翼）之内，地址位于东部，推测西边可能延伸至Nan po之北。Sum ru的千户rGod tshan stod、Smad，从其名称来考虑，可以理解只有小一部分与此地有相重叠的关系。

上述的rTsan smad，如果把sTsan stod看作为gTsan po江上游地区，再从其名称来推测，当然可以认为与shan shun smad千户"Spyi[29]gtsan"、"Yar gtsan"相重叠。

Shan Shun smad根据mkhas paḥi dgaḥ Ston记载，(Yan lag) Sum pa (hi ru) 和Bod，即是西藏的本土，相当于g-Yas ru、Ru lag，其地区位于中部，两边受夹。其他三个千户都靠西边[30]，因此居中的地区无疑是上述两个千户的领土。

佐藤氏谈到的Myan ro (/Nan ro)，根据敦煌文献，其位置与上述STsan Stod Stsan，也就是rTsan stod(/gTsan stod) 相重叠。但是，后来的《贤者喜宴》(KGG, f.20a, 1.1)里讲，Myan ro也包括g-Yas ru西侧的Ru lag千户。同书的"十八领区"的说明里指出，hBro氏的gT

san stod是另一码事，Nan ro是异体字，与Gron ro相并列（op、cit，f．19b，1．4）。Gron pa靠近LHa rtod（mkhyen rtse's guide f21b—22a），Ṅan ro其西北靠近Shan shun smad。

由此可知，rTsan stod或者gTsan stod与Ru lag的Mryan（/Ṅan ro）相接连，从Myan ro pyed kar，phyikar（pelliot tib 1290）的名字来考虑，位于西藏本土的外侧（西、北），在Gu ge、Cog la的东侧。

这个结论如果正确，ḥBro氏的“羊同”国就在shan shun smad的东部，现在的gTsan的北或西北，从Sum ru南端[31]的gNam mtsho南岸起，一直向西伸入的地方。

佐藤氏说，Myan ro Çam po的位置，接近于Myan ro。也就是杀害Dri gum btsan po的Lo ṅam rta ḥdzi的领土Myan ro Çam po（DTH，P．99，1、33—32），两人相争战斗的地方（ibid，P．97，1．24）据mkhas paḥi dgaḥ ston里讲，Dri gum btsan po的尸体在此处被投入Ṅan chu，经过七天通过了pa tshab氏[32]的rGyab mkhar，进入gTsan po江，最终到达kon po。照此说来，Ṅan chu上游穿过的rGyral mkhar rtse地区是古战场。敦煌文献（DTH，P．99，1、29—30）告诉我们，自Yar lun出发去Çam po，通过Ba chos gun dan，其间不须渡gTsan po江。假如Ba chos gun dan与在“cat、des prin、du Tib、anc”著作（P．196）里，唯一看到的lTam Çul gun dan是同一问题，那么，TIam Çul就位于Yar lun与Yar ḥbrog之间，所以，Myan ro Çam po在今天的Ṅan chu上游是没有错的，Ṅan chu东侧的支流Nyeru chu[33]上游，可以比拟为Ne ro lun

这些名字的来源可认为出自Myaṅ ro chu，Myaṅ roṅ luṅ。N̄aṅ chu下游的N̄aṅ stod，N̄aṅ smad只是指gTsaṅ po江南岸的小区域而言。因此，佐藤氏将其比拟为"大羊同"。

关于Myaṅ yul，记载sroṅ btsan sgam po继位之后事项的敦煌《年代记》之一（DTH，P.111，1.3—4）里写道，"同族的Dags po，rkoṅ po，Myaṅ po都谋反了"。Myaṅ yul相当于其中的Myaṅ po，笔者曾错误的将其与Myaṅ ro混为一谈[34]，其实两者完全不是一码事。Myaṅ po指的是Myaṅ yul的居民。

mkhas paḥi dgaḥ ston（KGG，f.130a，1.1—2）里载有有名的dkar chuṅ的崇佛誓盟的诏敕，其中的署名，继王妃达之后，就是誓盟的小王们，其中有：

dbon Ha sha rje……Ma ga tho yo gon khagan/

rkoṅ kar po maṅ po rje/

Myaṅ btsun khri bo/

上述人物都是吐蕃王家的亲族。其中虽没有Dags po，但继rkoṅ kar po[35]之后的Myaṅ btsun可以解释为占有Myaṅ yul地方的亲族Myaṅ po。敦煌文献对Myaṅ yul王有如下记载：

Myaṅ tsun sLaṅ rgyaL（P、t、1286）

Myaṅ tshun rgyal po（P、t、1285）

Myaṅ tsun gyi rgyalqo(P、t、1060)

若是如此，这个Myaṅ yul如曾指出的那样[36]，ḥDzam gliṅ rgyas bÇad（f.74b）著作里所讲："Ḥol kha和dBu(s)的各自东和东南行，有一N̄aṅ po国……。在N̄aṅ po下手的溪谷地区有一koṅ po国……"。其中的N̄aṅ po也就

是Myaṅ yul。根据ḥDzam gliṅ rgyas bcad著作(f.71b)记载，dBus stod是dBu (ru) 之误，位于ḥBri guṅ mTh-il和ḥBri guṅ rdzoṅ gsar地区。Myaṅ yul也就是N̄aṅ po (/Myaṅ po)，在今天的尼洋河沿岸，这条河向东南流，走向koṅ po，注入gTsaṅ po江，又走向koṅ po chu rlag。

koṅ po的东侧靠北有spo bo，我想这一带相当于叫作rTsaṅ smad的mdo地区。在其北方有khyuṅ po等居住的rTsaṅ smad，东是组成"原先的Bod"的Tsha ba sgaṅ，Ra sgaṅ，Zab mo sgaṅ，向东北延伸。ḥDzam gliṅ rgy-as bcad著作把Spo (b) bo包括在"原先的Bod"。但是，把Spo ob摆在其他三个地区以西，是不合乎实际的。

bcad mdzod yid bshin nor bu著作[37] (f.32a) 里写有所谓"极秘密性"的吐蕃王家起源说，其中讲到gN̄aḥ khri btsan po是从Spo bo国迎接到Bod。后代又传说，把Dri gum btsan po的第二个儿子当成了第三子，王死后赐给的土地，不仅是kn̄o po，还应加上Spo bo，这些地方与吐蕃王家的关系最深。但是，同一事实在rGyd po bkaḥ t-haṅ (f.18b, 1.6—f.19a, 1.1) 里讲，gN̄aḥ khra bits-an po被Spu de guṅ rgyal的ca khri逐于Spo bo，之后又从Spo po迎接回来的。三个地区中的N̄aṅ po，rkoṅ po无疑属吐蕃王家的亲族所有。但是，Spo bo在敦煌文献里查找不到。如果至今尚有问题的rTsaṅ smad mdo，又叫过dpo bo的话，在"Yaṅ gsaṅ lugs"里所说的gN̄aḥ khri btsan po的出生地，即是rTsaṅ Smad mdo，可以看作与pelliot tib 126背面所讲，phyva使者去dMu的出发地是同一个地方。也就是说吐蕃王家的祖先，rkoṅ po的lHa ri g-

yaṅ tho，没有当"原先的Bod"王之前，居住在rTsan Smad mdo，也就是Spo bo。

如果这样来讲，与dMu部族结合的phyva部族，在rTsaṅ smad mdo的Spo bo初登政治舞台，之后从rkoṅ po到Yar luṅ安定下来，统治了"原先的Bod"，当然也管辖Myaṅ yul。西一直至rTsaṅ stod，如果说是由phyva部族巩固下来的局面，那就是Dri gum btsaṅ po向Myaṅ ro Çam po伸展失败之后，由spu de guṅ rgyal复兴的王家[38]，仍然在rkoṅ po，Myaṅ po遗留下同族，在Yar luṅ隐藏生息。但是，可以认为原先还是一个权势的中心。

四、《隋书·附国传》的解释

以上面论述作基础，引用一段《附国传》来谈一下我的体会。

《附国传》记载："附国者蜀郡西北二千余里，即汉西南夷。有嘉良夷，即其东部所居，种姓，自相率领土。俗与附国同，言语少殊，不相统一。其人并无姓氏。附国王字宜缯。其国南北八百里，东西千五百里，无城栅傍山险……，国有二万余家号令自王出。嘉良夷政令縠之酋帅。……妻其群母及嫂儿弟死，父兄亦纳其妻。……大业四年，其王遣使素福等八人入朝。明年，又遣其弟子宜林，率嘉良夷六十人朝贡，欲献良马。以路险不通请开山道以修贡职。炀帝以劳人不许。嘉良有水，阔六七十丈。附国有水，阔百余丈，并南流。以皮为舟而济。附国南有薄绿夷，风俗亦同。西有女国。其东北连山绵亘数千里，接党项。往往有羌大小左封、

昔卫、葛延、白兰、向人、望族、林台、春桑、利豆、迷桑、碑茶、大硖、白兰、北利、摸徒、那鄂、渠步、桑悟、千碉、并在深山穷谷无大君长，其风俗略同于党项，或役属吐谷浑，或附附国。”

“附国”有二万余家，我想如敦煌文献所记，khyun po进行讨伐之后，占有旧Mar mun所领rTsan Bod的二万余户。“附国”与所谓的“phyva国”不一样。“附”字据Grammata serica recensa（136k）讲，其发音为b'iu。与“附”字还有类似的，如“付、府、柎、弣、拊、诎”等，其发音为piu-，piu:，p'iu:，p'iu。另一方面，“phyva”由于“Va”的母音化，发音为phyu。又例如：“rva”（庭、角）和“ru”（部分、角、骨）[39]等，是较易理解的。

从离蜀郡的距离和方位来讲，在其北方，不是“西南夷”，大体上位于khams地方。从其地形来看，东西比南北长，上面提过的STsan（rTsan Smad）与“原先的Bod”接在一起，就是东西比南北长，这个事实大概不成问题。

关于嘉良夷，在后代的地理书ḥDzam gliṅ rgyas bçad（f、75b）记载，相当于“原先Bod”南部的Tsha ba mi Dzo Sgaṅ，gsaṅ Snags chos rdzoṅ，在其东有poṅ rdzra，ḥDzud，ḥGaṅ，东北有rGyal thaṅ。又记述在其东还有Mi li。Mi li的西南和rGyal thaṅ的南边，称呼为Lo lo，属于Ga ro族，是一个大部落。这个地区就是“原先的Bod”南部的东邻，所以，“Ga ro族可以看作为”嘉良夷“ka-liang（GSR，15g）。在Lo lo地区②，各氏族生活风俗相似，语言各异，这一点《隋书》的记述也是适合于实

际的。

附国王的字“宜缯”，其弟之子字“宜林”，他们这一氏族，以“宜”ngjie（GSR. 21a）为标识，所以，可以认为是Yar lun王家，父方家臣六氏[40]中的rÑegs氏。敦煌文献里讲，rÑegs氏在Yar lun的历代宰相中，是与lHo并列出现的（DTH，P. 100）。pelliot tib，1038里记载：khri bār ba bdun tshig当六国人畜之主时，大臣为lHo和rÑegs氏……，家臣Ca和Spug氏。

Ñegs氏的领地，在SFon btsan Sgam po死后，重新整顿“翼”军制的“支部第三翼”的东端。mkhas pahi dgaḥ ston（f. 196. 1. 2）里记载为gNe（/rNegs）yul。此地在清朝地图上称为阿拉尼克隆布，如已述说的那样[41]，即rNege glum Po的变形字，（P、t、1285），其位置靠近于今天的SDe dge，与glin bar ma相重叠，在khyun pu领土rTsan smad的东部偏南。传说khyun po spun sadzo tse自夸其功，忌妒谱代之臣lHo和rÑegs氏受到优厚待遇，并谱曲作歌进行讽刺[42]，由此看来，两者边界相接。

大业四年，使者“素福”Suo-piuk（GSR，68a，933d）作为phyva族的主要家臣，代表一族。之后，在复兴Yar lun王家的STag bu Sña gzigs王时，为王家竭尽忠心，效力非浅。

嘉良夷国与附国都有一些大河向南流，尤其以附国河为大，在“原先的Bod”有ḥBai chu（金沙江），rDza chu（澜沧江），dÑul chu（怒江），这几条河形成长江、Mekong（湄公河），Salwen（萨尔温江）的上游。东面有Dun chu（雅砻江），与金沙江汇合。这个地区的河流都向南

流，渡江时使用的“皮筏子”，在西藏到处可见。

在附国的南边有“薄绿夷”b'ǡk-i̯wan（GSR，771P，171d）其名字的第一个字，即使改为“薄”b'uo：（ibid、7710）字，也不是南方“Mon”的意思，从“风俗亦同”这一点来看，也有些勉强。那么，是不可以认为“Bon”的对音，指的是“Bon po”，后来写成“薄（簿）绿夷”传留下来了。Bon po就是在rTsan smad南边居住的phyva族，与dMu族通婚，信奉Bon教的Yar lun的phyva，大概也包括Kon po的phyva。

西方的“女国”，可能是shan shun的SBran，还是指住在klum ro，与吐蕃王家、mDo Smad的rLan氏通婚的SBran氏，现在尚不能确定。关于SBran氏居住地kLum r̲o，笔者原先的说法[43]是错误的，这个地方应该比拟为dBro u ru Stod的KLuns c̲od。

由此看来，“附国”就相当于rTsan Bod的二万余户。其东北连山绵亘数千里与党项相接。在这些群山中间、散布着较小的诸羌部落，其中有的属于吐谷浑，有的属于附国。在其群体中有一叫“摸徒”的小国，说它与“北利”并列存在，我认为这是错误的结论。

那么，rÑegs氏究竟是不是phyva部族，据p、t、1036（1．16）讲，是同族，但王（mi rje lha）和家臣（bdud）好象是分散的不在一起，但仍是同一部族[44]。rÑegs氏在Khri sron brtsan王还没有确立权威之前，尚未使用Yar lun王家的名字。到Rhri slon mtshan时代，复兴王家，再行统一，“原先的Bod”已成为phyva部族的一般国家，开始自派使者入隋。特别是“薄绿夷”时，还没有代表“王国”

的权力，他们自找空隙秘密遣使入隋。敦煌文献的Sron bsan sgam po《年代记》（DTH，P.111，1、2—7）里记有如下一段事实。“Sron btsan Sgam po时期，父方的家臣跋扈，母方的家臣反叛，同族的Dags po，rkon po，Myan po等都反了。父君gNam ri slon mtshan遭毒死。子Sron btsan年幼，当初对可疑的人与憎恨的人进行了镇压，后来背叛的人又成了家臣”。Sron btsan Sgam po(581—649年），十三岁时继王位，四年后父王被害（596/7）[45]，大业四、五年（608，9），正是后十二年的时候。rÑegs加入了“跋扈的父方家臣”一方，不久再次服从于khri Sron btsan。此即是“居住在南边的Bon po薄绿夷”，601年后，归服于Yar lun王家。

“薄绿夷”再次统一王国的事情，传入汉族地区时，用“南附”也好，或“薄绿”也好，总之，“南附”（lho phyva）即是“薄绿”（Bon）。所以与“phyva”发音相似，如果把汉族人习惯用法的“蕃”字，意识为“薄绿”，那么“吐蕃”的由来不就易于明白了吗。将“Bon”写成“薄绿”，还不如写为“薄绿”更适合，因为把它读作“b-iwän”由此再改换为“蕃”biwan（GSR，195m），这样一来更合乎道理了。

五、羊同位置的几种说法

“大羊同”与“女国”和“杨同”

对于羊同的记载，道宣的《释迦方志》的婆罗吸摩补罗国的条款里写道：“国北大雪山有苏伐剌拏瞿呾罗国言金氏

也出土黄金。东西地长，即东女国。非印度摄，又即名大羊同国。东接土蕃，西接三波诃，北接于阗。其国世以女为王。夫亦为王，不知国政……”。

此段记载告诉我们，“大羊同”和“东女国”是一码事，六五〇年时，属于吐蕃。上述记载除划有傍线的部分之外，与《西域记》婆罗吸摩补罗国条相同。

《西域记》和《释迦方志》里所讲的“东女国”，在吐蕃西侧，南与于阗相接。因此，应注意把它与两唐书所说的茂州西的“东女国”加以区别。从地形上看，东西长这一点，与东方的南北长的“东女国”，也有差异。此问题早已经明确[46]，东方的“东女国”是rGyal moron的so man等女国之祖先，位于小金川的Rab brtan，bTsan lha等地区，与当地的rLańs氏、kho氏连婚，之后称为复姓SBrań-rLań，SBrań-kho。这个地区称为Gyim çod（康延川）k'ang-ian-t's'wän，今日的“金川”由此而得名。原先称为SBrań，是误认为Suvarṇa，“金”的意思。后来的rLańs氏则称为gser po，gser pa。这个即是与SBrań氏关系很深的ḥphan po（潘州）的rLańs氏。由此可知，“Gyim Çod”的“Gyim”也由来于“金”字。SBrań氏自认为是Shań Shuń国出身，把dMu部族的苯教招来此地，并自称为吐蕃王家的亲戚Shań po。这个传说③是确有事实的。

《隋书·女国传》开头记载：“女国在葱岭之南。其国代以女为王。王姓苏毗，字末羯，在位二十年。女王之夫号曰金聚，不知政事，……”。女国女王的丈夫号曰“金聚”，这个金聚kizm-dz'i̯u（GSR，652a，131a）是“Gyim tsheḥu”，即“金之主”[47]的意思。如果把“苏毗”当作

姓，正如佐藤氏曾指出的那样[48]，是“苏伐剌拏”之误，把Suvarna当作了gotra的意思。其地址较为明确，从葱岭南至于阗南可看到的Shaṅ Shuṅ Stod地区，正是Shaṅ Shuṅ的SBraṅ氏占据的“Gyim”（金）地方。同时也弄清了“出土黄金”由来于此。藏文的后来史料，确实把这个地区称为“gser kha ḥgog”（金)矿的hGog”①。

这样一来，不仅对“大羊同”国的位置可以确认，同时，西“东女国”的所在地区也清楚了[49]。“东女国”的问题，《释迦方志》著者道宣在六四五年《续高僧传》卷四《玄奘传》里写道：“其（尼波罗国）北界即东女国，与吐蕃接境”。《释迦方志》对此又重新加以说明。可是，访问印度和中亚细亚新罗的慧超，在《往五天竺国传》里记载：“又一月过雪山，有一小国，名苏跋郝具怛罗属土蕃所管。衣著与北天相似，言音即别，土地极寒”。据上文记载，其位置已很明确，但与后面所要提到的“杨同国”并非一码事。这恐怕是依据“苏跋郝具怛罗的名字，来寻找所在地点，所以，找不到答复。但是，仿照道宣的话，我想作为场所的“杨同”，应该把这个部族的位置标记出来。慧超又写道：“又迦叶弥罗国东北，隔山十五日程，即是大勃律国，杨同国，娑播慈国。此三国并属吐蕃所管。衣著言音人风并别”。上面所说“迦叶弥罗”毫无疑问是kasḥmir。“大勃律”在“小勃律”（Bru Ça）之东，后来又称为ṇBal sde地区[50]。hDzam gliṅ rgyas bçad（f、61a）里指出为SBa Sde。“杨同国”后来才确认为相当于“大羊同”，位于“大勃律”之东，“娑播慈”的东北。“娑播慈”Sâ-puâ-dz'i（GSR，16c，195p，966j）是La dvags的SLes西边

的Sa Spos rtse国。这个名字，在近代仍作为国名来使用。Antipuities of Iudian Tibet Ⅱ的“Minor Chronide XVII (PP. 236—238)”里讲，La dvags王征服Skar-rdo ci dkar后，让去Skar rdo的使者IDum ra No uo be stau ḥdziu与Sa Spo tse的大臣bSod nams brtan pa ts-he rin同行，代表La dvags方面，接受讲和。Skar rdo在vimalaprabha pariprccha（《东北目录》168）里讲，它与“金族”一起被看为是有名的古名称。“Minor chro nicle赐与了降伏使[51]“Ser po pa”的称呼。

关于“大羊同”、“东女国”以及“杨同国”的正确位置，在记述其西端的“三波诃”事项的《西域记》卷四，屈路多国条的末尾写道：“从此北路千八九百里，道路危险，踰山越谷至洛护罗国。此北二千余里，经道艰阻寒风飞雪，至秣罗娑国，亦谓三波诃国”。此问题多人已论证[52]，“秣逻娑”的“洛护罗”是Lahul，正如伯希和所讲，只有在La dvags地区来考虑。杜齐排除了F·W·托玛斯氏的说法，认为“金氏之国”必需在Hunza-Nagar来寻求，但是，他把“三波诃”解释为Sāmbi，把“秣逻娑”当作了“Mal-a va”，读成“秣逻婆”。然而，其位置没有确定，也没有说出把“娑”改为“婆”的根据。Sāmbi是伯希和论证排除的说法，我想其说尚可能有效。

“秣逻娑”如A·H·弗兰克氏所说在Mar Sa，这一说法很适宜。虽然Mar Sa这个地名不熟习，但如果是Mar y-ul，它就是glan dar ma的曾孙khri dkyid Sde ñi ma m-un，被放逐的地方mÑaḥ ris的spu rans，其长子dpal g-yi sde rig pa mgon统治的地方（《布顿佛教史》f、125d,

1、3; gsal bahi me lon, f 101a, 1、5）。khri skyid sde ñi ma mgon的异母兄bkra çis brtsegs pa dpal，同时也流放于mnaḥ ris（Hu lan deb ther，P、19b，1、6）。其孙khri lde服侍bTSon Kha王，也就是"唃厮啰"rGal-sras（Hu lan deb ther，P、20b，1、8；gsal bahi me lyon，f、102b，1、3）。

《宋史·吐蕃传》记载："唃厮啰绪出赞普之后，本名南陵温籛逋⑤。籛逋犹赞普也，羌语讹为籛逋。生高昌磨榆国"。这个"高昌磨榆国"，就是Shan Shun Stod的Mar yul的意思。"高昌"的"高"是"高地"（Stod）的译语，"昌"t'ś'i̯ang（GSR，724a）是仅写了Shan Shun的前半部，丢掉了后半部，不是吐鲁番的"高昌国"。

对于Mar yul，原先看作为mÑaḥ ris Skor gsum之一，但根据Ñor pa《佛教史》的Sans rgyas phun tshogs（1649—？）的补充部分（f、163a，1、3）里记述：

Myl yul mtsño（湖的Mal yul）

Gu ge g-yaḥ（岩山的Gu ge）

Pu hrans gans kyis bskor（被雪包围的pu hrans）

dpag bsam Ljon bzan（f、214b，1、7）又补充上述第一条写为："STag mo La dvags，或湖的Man yul"。Man yul是尼泊尔和西藏之间较近的另一地方，误认为Mar yul。在ḫDzam glin rgyas bçad(f、59a)里把它误写为"STag mo La dvags，Man yul Shan Shun，Gu ge S-pu hran"。第二个Man yul叫作La dvags，是Mar yul之误，Shan Shun是由于叫全体的称呼而加入的。在La dvags rgyal rabs（Anti、of Ind，Tib、II，P、35，1、9）

里有两种写法；如“Mar yul”和“Mar yul La dvags”。

Mar yul好象是以“湖水”描绘特征的，可以考虑其地址在今天的SLes中至Ru thog的北边一带地区，“秣逻娑”是其中的一部分。这一地区中有一些带“Sa”的地方，如STag Sa，Icag ra Sa等，也可以解释为与Mar相结合的省略称呼，今举出SLes东南的Sa bu加以说明，它好象与S-Les同样是一个重要地方，据La dvags rgyal rabs (Op、Cit，P、36，1、14—17)记述，十二世纪至十三世纪时，lh-a chençes rab王时代，在Sa bu的一个叫作Han rtse mo斜坡（kha）上，修建了Mar yul Sa bu Spyan mkhar城，也就是说Mar Sa（bu）与“秣逻娑”muât-lâ-sâ(GSR，277c，6a 16c）是对音的。

“三波诃”Sâm-puâ-xa (op、cit，648a、251、lk)，我想可能是把lHan rtse mo的“斜坡”呼为“Sa bu kha”了。由此也可以考虑，不是Sa Spo rtse (娑播慈)的“rtse（顶上）”〔53〕，而把“下手”的部分称呼为“kha”〔54〕，指的是靠近Indus河岸的一带地区。虽然叫作“Sa-S”，可是，“Sā”是鼻元音化的形态，由于后面与“Po”相接，使其唇音化，不能认为是“三”（Sâm）的写法。

如果接受上述见解，“大羊同”、“东女国”以“娑播慈”为西邻。

La dvags rgyal rabs (Anti、of Ind、Tib、II，P、35，1、14—17(指出，dpal gyimgon mgon领有Mar yul，其东(北?)方或北方的边界上有gser kha ḥgog pa的地方。“gSrekha”是“金矿”的意思，“ḥgog”在敦煌文献《编年记》上与Bru ça一并提到过（DTH，P、55，1、22），我想是

其东方地区的意思。gser kha ḥgog是“黄金”出土的地方，推测为“出土黄金”的“大羊同”“东女国”的一部分。在这个地区之西有gser po Sgo“金人的户口”，南边有Gyiṅ ḥgud[55]。后者的地名，与在《通典·大羊同传》里看到的“姜葛”Kịang-kât（GSR，711a，313i）的名字有关连。

mkhas paḥi dgaḥi dgah ston（KGG，f 20a，1、2）里讲，Shaṅ Shuṅ Stod的五个千户，位于西藏与Gru gu（Dru gu）之间。当时“Bod”（藏)叫作Shaṅ Shuṅ Smad，接之又说在其东南有今日的gTsaṅ，其文意不清楚。但Gru gu[56]是Dru gu，或者是khotan，说的是西藏西北的中央亚细亚诸国。

Shaṅ Shun Smad包括Gu ge，cog la，ci di千户之外，还有Spyi gtsaṅ，以及与Yar gtsaṅ千户相重叠的地方rTsaṅ（/gTsaṅ）Stod，也就是ḥBro氏的“羊同国”。Shan Shun Stod的南边界，大致与前揭的dpal gyi mgon所领Mar yul南界Wam le（Han le）相接，相当于La dvags本土。因此，与“大羊同”“东女国”几乎位于同一位置。

Shan Shuṅ Stod的五个千户，现在已很难确定其位置。我认为只有一个位于SLes与Sa Spo rtse之间的SÑemo，与上述的SÑe ma相接近。小千户Ba ga（KGG，f、20a，1、2）的地址不清楚，但《隋书·女国传》里只是怀疑与“末羯muât-kât（GSR，277a，313）有关系，再多的情况就不清楚了。

“小羊同”和《通典》的“大羊同”

关于"小羊同"国，《释迦方志》很清楚地写道："……至情海，海中有小山海周七百余百。海西南至吐谷浑牙帐。又西南至国界、名白兰羌。北界至积鱼城，西北至多弥国。又西南至苏昆国。又西南至敢国。南少东至吐蕃国。又西南至小羊同国，又西南度呾仓去关吐蕃南界。"

阅读上文，觉得关于方位问题需要修改的地方很多。白兰是Sum pa的rLans氏，领土在松州和茂州的西侧[57]，从吐谷浑应该说是东南行。其西北是多弥。由多弥的西南向西行，渡过犁牛河入苏毗（昆）。从苏昆西南行可至敢国，也就是在边霸的北边进入"康"[58]。由此地进入吐蕃本土，若是南下，沿东侧可到吐蕃本土的spo bo。从吐蕃本土往西行，应该说达到尼泊尔。但从北边来看是西南行可至"小羊同"。从此再西南行，就到达呾仓去关，此地即吐蕃的南界。如上情况，"小羊同"按事实可以看作在吐蕃的境内。在地理上看是在西边靠南。pelliot认为"呾仓去关"的"呾"应当读为"咀"，即ts'a-ts' ang-k'iwo的关门(op.cit, P.710)。如果服从这种说法，从相对的位置来看，可以认为是Sutlej河沿岸的关门。藏语的Sutlej河在新中国的地图上标记为"象泉河"[59]，旧《中华民国地图集》I I里则标记为lndns河上游南源，其原来的写法为"hsiang chüan"河，不是"sha(n) tshan chu，因此可看作与"呾仓去"相对应。

从此地点稍偏南再东行折个弯，可以达到靠近尼泊尔边界地点，所以，从吐蕃本土来讲，实际是往西行，穿过没庐氏的羊同，就到了"小羊同"的西端，也就是与吐蕃国交界的地方。尤其应注意，吐蕃领土的（西）南端，不直接与尼

泊尔相接。

以上述判断为基础，《通典》一九○、边防六里讲，“大羊同”的位置是：“大羊同东接吐蕃，西接小羊同，北直于阗，东西千余里，胜兵八九万”。把在西边控制三波诃的“大羊同”，置于了“小羊同”的东边。如果相信《释迦方志》的说法，就应该把“西”改为“南”。

《隋书·女国传》讲，“大羊同”与“东女国”一样，在隋开皇以后，没有朝贡。照此说来，《通典》记载，贞观十五年遣使来朝的“大羊同”，应当理解为《释迦方志》里讲的“小羊同”。也就是吐蕃的军制，当时成立Shan shun Smad的地方。“北直于阗”恐怕是有误，大概是旧“大羊同”的位置。由其西向北可到“小羊同”，即是《释迦方志》里的“大羊同”。同书又记载：“其王姓姜葛，有四大臣分掌国事，自古未通。大唐十五年，遣使来朝”。王姓“姜葛”也许是如前所指的旧“大羊同”。贞观十五年遣唐使者，我想是shan shun王时，派遣的Lig myi rhya[60]，或者是Lig sña Çur。643年，这个国家，被Khri sron br-tsan王的军队所制服，成为吐蕃的直辖地（DTH，P.13，1.5；P.115，1.27—P.118，1.6）。

刘元鼎所说的河源与“大羊同”

《唐书·吐蕃传》记有882年，唐使者刘元鼎去吐蕃写回的报告。刘元鼎写道，距离长安西五千里处有“紫山”，古时称为“昆仑”，藏语叫“闷摩黎山”，在其对面即“大羊同国”。从此山下流过的河上游，称为“河源”。对此P. Pelliot氏、P. Demiéville氏以及佐藤长氏，都认为是黄河的上游[61]。同书又说，眼前的“赤岭”，从长安算起有三千

里，由此再行二千里的地方，就可看见古“昆仑”。因此，这个河源与黄河无关，可认为是金沙江的上游。今将原文抄录如下：“元鼎逾湟水，至龙泉谷西北，望杀胡川，哥舒翰故壁多在。湟水出蒙谷，低龙泉与河合。河上流县洪济梁西南行二千里。水益狭，春可涉，秋夏乃胜舟。其南三百里三山，中高而四下，曰紫山。直大羊同国，古所谓昆仑者也。虏曰闷摩黎山，东距长安五千里。……故世举谓西戎地曰河湟。河源东北直莫贺延碛尾殆五百里，碛广五十里，北自沙州西南入吐谷浑寖狭，故号碛尾”。这个古时记述，看起来与实际有所脱离。从沙州西南行，可入吐谷浑境，逐渐狭小，这正好指的是“莫贺”大沙漠的尽头地方。“莫贺”吐谷浑语大概是“小”（Mong bara）的意思，与北边的“大”沙漠相对而言的。在Tshvahi ḥdam西，其西南五百里处，即是河源，不是Murui usu的北源（Chu dmar河源），是最南的Murui usu河之源。古时的“昆仑”，又叫“紫山”或“闷摩黎山”，从现在航空摄影的地图（ONC—8）来查找，位于北纬33°31′，东经91°，一定是Kuerh-pan-lo-chi（rurban ri bo che）山。它正如文中所讲，由三个山而形成。这个河源是在从洪济梁（洪济桥[62]）起西南行，二千里的地方。它与洪济桥的距离，以及与赤岭的距离，概算大致相等。在此河之南有“湟水”。过“湟水”望见的“杀胡川”Sât-ruo（GSR，319d，49a）在Sog chu（索古河）上游，下游是dÑul chu。“湟水”在龙泉与某一河相汇合，龙水好象在“湟水”东南，我想就是Sog chu南侧的支流。“蒙谷”即今日的蒙咱（Mon tshaṅ?）。

如果这样看，“紫山”的位置就在gNam mtsho的正

北，一直往西有Ru thog，构成Shañ shuñ stod，如《释迦方志》所讲，“大羊同”的位置就在其对面。

“大羊同”在黄河源的说法，可进行如上修正。刘元鼎在唐蕃会盟后，归唐时，也可能走的是入蕃古道的北路。从Nag chu kha通过唐古拉山顶，穿过Tshaḥi ḥdam方面[63]。

Ya stod的意义

我认为Ya stod不是一个地名，是指方位和地区的一个普通名词。“YaCr”在“Yar gtsañ里使用过，是“上”的意思，与“mar”相对应。“stod”是“上手”，与“sm-ad”相对应。以西藏的gTsañ po江为例，其上游方向就叫“stod”。例如：与“stod mñaḥ ris”相对应的称为“Smad mDo khams”。这种用法在藏语里很普通，所说的“stod phyogs”，指的是中央亚细亚的帕米尔方向。在敦煌文献里有Khyuñ po spuñ sad zu tse一首歌，其中有“Stod的酋豪，如同Ya stod的[64]胸有白毛飞翔天空的鹫(rgod ldiñ ba)”一段歌词，好象是暗示Byoñ po rGod ldie的事情。这是一个千户的名字，见于敦煌文献[65]，但是，并未包括于Sum ru之中。假如Sum ru西端的Yel shabs ldiñ po che，与其所在地有关，那就是大小羊同的方位。在后代的mkhyen rtse's guide (f.21b)里讲，把从lHa rtse向西称为“Yar stod”。所以，笔者认为这个方位之所以称呼为Ya stod，是不是由于“羊同”的字而写的呢。

注释

〔1〕 参看《东洋史研究》35—1，P.27—46。

〔2〕 参看《东洋学报》50—4，P.66，注131；《日本西藏学会会报》18，P.2，同19，P.2—3。

〔3〕 F.W.Thomas: Tibetan literary texts and documents Concerning Chinese TurkestanII，(TL-TD,II) P53；"lho bal"，Pelliot tib，(P.t) 1089，1.21，25，27，42。

〔4〕 "dbun"作为一个古代词，可见于一些辞书里，但是，"dbud"仅出现于chos kyi grags pa辞书里但是"dbIId"仅出现于chos kyi grāgs qa辞书里（P.591b）。前一个词的用法，在P.t，1089，1、26和SBa dpal dbyaṅs书简（北京版，Vol，ṅa，f.127a，1.5）里写成"dbuṅ mthaḫ"字形。由于词的后一个音素前接的字母是m·，所以前一音素的后接字母写-h的鼻音化，很合乎吐蕃时期的发音表记倾向。

〔5〕 G.Tucci: Preliminary report.PP. 76，ne 1；P.90，n.1；R.A.Stein: La civitisation tibétaine. P.85，"Deux notules"，JA 1963，P.327；G.Uray: "The Narrative of legislation，AOH，1972，PP.18—19。

〔6〕 G.Uray: loc，cit；J.Bacot: Documents de T.H.relatifs á l'histoire du Tibet (DTH) P.17。692条，（中央的）夏、冬的"议会"在其他地方，如mDo smad的冬"议会"；又在p.t.1089写道，在bDe kh·

ams（沙州方面）也表示出bDe blon gyi ḥdum sa(1.6)的职能。ḥdun sa与ḥdum ma同义。

〔7〕 参看本文后段出现的Myaṅ ro及Myaṅ ro çam p款（P.66、71）。

〔8〕 参看《东洋学报》P.49—4、44，76，注59；本文后段（P.68）。

〔9〕 参看《东洋学报》50—4，P.10—16，注23。

〔10〕 Chos kyi grags pa辞书，把“rTsaṅ po”看作为“gTsaṅ po江的名字（P.679b）。请注意这条河从shaṅ shuṅ smad的rTsaṅ stod流出的地点。

〔11〕 有关王名的读法，请参考《东洋学报》49—4，P.57。

〔12〕 传统的见解，认为吐蕃之始祖gÑaḥ khri btsan po出现于纪元前。从整理后的世代（《中村元博士六十岁诞辰纪念论文集》P.393—4；400—401）来看，西魏末（六世纪半左右）是khri slon mtshan治世之初期。关于此点在《通典》里也得到了同样的证实。

〔13〕 参看《日本西藏学会会报》18，P.2。

〔14〕 参看本文P.66。

〔15〕 “Srid pa”是“使生存”的意思。但在后代史料(rGyal po bkaḥ thaṅ, f.5b, 1.3；rLaṅs po ti bse ru, P.4a, 1.5）里，却把phyva部族视为神圣，超人存在的意思，当然是不正确的。

〔16〕 Hu lan deb ther里，把“phyahi”误为“phyihi”。

〔17〕 “Uberlieferungen der Tibeter, nach einem

manuskript aus dem Anfgang des 13Jahrh.n. chr, Monumenta Serica, Vol.X I I I, 1948, PP. 161—208, P.203, 其写本好象有些太陈旧，题目名称还算可以。

〔18〕 "Bod yul gtsaṅ ma"的"gtsaṅ ma"（是没有变化，本来面貌）的意思，"tshaṅ ma"是"全部"的意思。"phgvaḥi"可能是"phyva—ḥis"之误。

〔19〕 我认为"ka g-yag"是"kha ya" "Sne len lta bu"的原型。

〔20〕 rkoṅ po碑文上指出，N̄a khri btsan po以后，居住在Yar luṅ。但是就其墓而言，以Yar luṅ作为根据地，是gum btsan po以后的事情。

〔21〕 "bsgyur"要说翻译是较为容易的。如果dMu部族的语言，与phyva族是同一语言的话"（Bon por) bsgyur"就是"使转宗"的意思。

〔22〕 根据Bon chos dar nub kyi lo rgyns (f、25b, 1.3)，siag bya (Itsha) ḥal ḥol的母亲是dMu duṅ duh ral mo。

〔23〕 关于sTsaṅ stod stsaṅ等称呼为Myaṅ ro，已在M、Lalou: "Fiefs, poisons et guérisseurs"(JA, 1959, PP.159—160)记述较清楚。

〔24〕 khri boms千户名见于TLTD.I I,P.461(P·462, khri goms是错字）。但是，不属于四翼或孙波。因为活动于Mazār Tāgh，是khams（原先的Bod）地方的千户，我想属于"sTod kyi dpaḥ sde (mkhas paḥi ston, KGG, f.20b, 1.4)。

〔25〕 参看《东洋学报》49—4，P.49—50。

〔26〕 gsal bahi me lon (f.54a, 1.3—4) 例举了文成公主一行，通过西藏的地方，如lDan ma brag rtse, phun po ri, khams kyi padma çan, SGO don sgo mo 等。lDan ma是lDan khog（邓柯）（R.A.Stein: Recherches Sur lépopée et le barde au Tibet, paris 1959, PP.127, 129）。《中华民国地图集》IV（C31）把Dro ma标记在kLon thpn sGrol ma lha khan（R.A.Stein: OP.Cit, P.144）。

〔27〕khyun po spun sad zu tse领到了rTsan Bod。新住地khri boms不在Sum ru（注24）。khyun po领到的gTsan smad，我认为是在spun sa zu tse死后，从所领到土地中扣除"Bod"的部分。

〔28〕"rtran"是"tshan"（巢、穴、住居）的固有名词化的产物。其来源于phyva族常说的一句话，"自己居住"的意思。

〔29〕相当于T.L.T.D, I I, P.468 (P.190) 里看到的"spyi (r) tsan", "Yan rtsan"的千户。

〔30〕Gu ge是To ling, kyung lung地区，Cog la在其北侧卓科山口之北。ci di我认为在切帖山口之东北。

〔31〕关于Sum ru的南端，Asiatica, 19, P.99, n.12里指出，在gNam mtsho南岸的Smrti chu nag。

〔32〕佐藤氏指出"姜葛"相当于Gryal mkhar rtse。但是，这名字在敦煌文献的Dri gum btsan po的传承内，查找不到。

〔33〕参看A.Ferravi: mk'yeu brtse's guide, f.16b, P.140, n.403by, L.petech。我认为是Myan ro/

N̄an ro/N̄e roN̄/e ru的变形写法，gN̄in ro，也是一个异体字。

〔34〕《东洋学报》50—4，P.15—18，请参看。

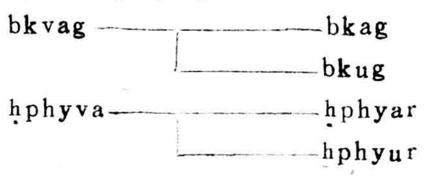
〔35〕kon po古时写为rkon po，其王称为kar po。Spu de gun rgyal的兄弟之后裔。

〔36〕请参看《东洋学报》50—4，P.16—17。

〔37〕请参看E.Haarh：The Yra-lun dynasty，1969，PP.407—414。

〔38〕参看《驹泽大学佛教系研究纪要》31，P.356—358。

〔39〕藏语里半元音"va"，有时可以为"a"；有时也可为"u"。例如：



〔40〕在KGG，f.6b,1,2—3；Antiq,of Ind. Tib.（AIT，P.29，1、1—2）两种史料里，后者把"rN̄egs"误认为"STegs"了。

〔41〕"十八领区"规定与khu共管Yar luṅs sogs kha（KGG，f.19b，1.3）。此地原先为吐蕃王家的直辖地，王家一直管辖到dBu ru的skyil çod一带地方。我认为这是"两氏"让给的土地。gN̄ags是rN̄egs变了样的字形。参看《东洋学报》50—4，P.20—21。

〔42〕同上《东洋学报》P.13—14。

〔43〕同上《东洋学报》P.49—50，注102。

〔44〕 参看注〔40〕。把gNaḫ khri btsan po当作"迎接来的人"，我想这就意味树立在rTsan Smad mdo, spo bo居住的同族霸主。

〔45〕 参看《东洋学报》49—4，P.58—59。

〔46〕 参看《东洋学报》54—3，P.18—32。

〔47〕 两唐书《东女国传》讲"宾就"的"就"与dźi-zu（GSR、1093a）相同。

〔48〕 参看《古代西藏史研究》上，141，P.3。

〔49〕 佐藤氏讲，《释迦方志》记载"东女国……即名大羊同"，作为了后代《通典》说法的基础是错误的。

〔50〕 Baltistan的名字也来源于此。

〔51〕 "Ser po pa"是"gser po pa"的异体字。gser rigs（金族）的意思。即，gser kha ḥgog的人，或SBraṅ系统的人。

〔52〕 P.Pelliot: Notes on Marco polo, "Femelles", paris, 1959, PP.706—707, 和佐藤长《古代西藏史研究》137页，都谈到了东西诸说。关于Sāmbi请参看pelliot, op、cit, P.707。

〔53〕 "rtse"地方的各处都有sa spo la。

〔54〕 "kha"用在藏语地名上并不稀奇，如：Tsoṅ kra, Nag chu kha等。

〔55〕 大概写的是"Gyim rgod"。

〔56〕 mkhas paḫi dgaḫ ston（KGG, f、20b, 1、4—5）里讲：把敌人"stod kyi dpaḫ sde"看成为黄眼睛的Gru gu。

〔57〕 参看《东洋学报》52—1，3—12。和Notes on

Marco polo, P.690。

〔58〕 见于《中华民国地图集》I I。Ez的⑮—⑤，“康”位于lTiṇ chen和dpal ḥbar界境之中间，位置是合适的，不是今日的Khams一带。

〔59〕 参看《中华人民共和国分省地图集》北京，1974年，129页。

〔60〕 Lig Sna Çur的Sna Çur，在另外地方也可看到这样的用例（TLTD，I，P.173，446，454，467），所以，可以考虑是一种称号，见于Lig myi rgya。据Bon po里传述，说Lig myi rgya是后代的事情。

〔61〕 Notes on Marco polo, P.710; Concite de Lhasa, P.29。《东洋史研究》35--1，P.38。《旧唐书·吐蕃传》下之外，再没有认为是“黄河上游”的地方。在本文可认为是普通名词“河源”。

〔62〕 《唐书》四〇地理表里廓州条，其西南百四十里有洪济桥。鄯城见于廓州的西北，对此来讲可以看作位于西南。

〔63〕 这条路，我想指的是《唐书》四〇里讲，经鄯城入吐蕃的大道。即苏毗西境的鹘莽硖，它离“唐使入蕃，公主每使人迎劳于此”的鹘莽驿不远，其位置尚未确定之前，可以看作是进入吐蕃时的路线。达赖五世往返于清朝时，达赖七世从Amdo入Lhasa时，班禅三世赴清时，都是越过“唐古山口”，经过靠Lhasa的Nag chu，靠Amdo的温泉，阿克达木河，Brag dkar，Tho lon pa thur，Tho khol tho lo ge，在ḥBri chu kha渡过通天河，到达曲麻莱。这条道是在Murui usu河源的南岸通行，大概与古代

走的路线是一致的。再请参看佐藤氏《唐代青海与拉萨之间的路程》一文。

(64) 参看TLTD，Ⅱ，P.394。

(65) 参看OP.Cit，PP.128，129，466。

补 注

①注7，及参看本文有关内容。

②白乌芳郎《南沼、大理的住民与爨、僰、罗罗、民家族的关系》(《民族学研究》17—3、4，1953)P.253—254。

③参看《日本西藏学会会报》19，P.4。

④参看本文有关内容。

⑤指的是gNam ḷde dbon btsan po的对音。gNam是Ḥod Sruṅ王的号。

(高然译自《东祥学报》山口瑞凤著作的单行本)

《吐蕃王统纪年》中一个源自《史记》的段落

（日）武内绍人　著　沈卫荣　译

1.导引

所谓《吐蕃王统纪年》第四章（伯希和藏文卷子1287：173—246)，由于作为吐蕃前帝国史的一个史料的重要性，已经引起了西藏学家们的注意[1]。这一章的中间有一段对发生在琼保邦色苏孜（ཁྱུང་པོ་སྤུང་སད་ཟུ་ཙེ་）和僧格米钦(སེང་གེ་མྱི་ཆེན་)之间的争吵的描述，争吵的缘由是谁能成为负责降服当时正谋叛反对赞普的达波拉德（དགས་པོ་ཉ་དེ་)的将军。遗憾的是，这个段落被包括J·巴考、A·麦克唐纳、和C·白桂滋在内的以前曾研究过它的学者们部分地误解了[2]。山口瑞凤在评论麦克唐纳夫人的论文时，提供了这个段落的译文，尽管他没有对它作详细的评注，但这是迄今为止出现的最好的译文[3]。我发现这个段落可与出现于《史记》·《列传》16中的一段佚事相勘同。藏文译文与汉文原本的比较有助于我们弄清这个藏文段落的意思。

在以下的研究中，我首先提供了一个汉文本的翻译（在第2部分中），紧接着的是藏文本的翻译和字母转写（第3部分）。对那些已经被拉丁化了的和指定了数字不符的、在藏

文本翻译中有疑问的词组，将在第4部分内讨论。第5部分涉及流传问题，第6部分讨论这段佚事出现在藏文文献中所包含的意义。汉文原文将在附录中出现。（为节省篇幅并便于理解，我们直接将原为汉文原文之英译文改为汉文原文列于第2部分中，并删去附录。——译者）。

2.汉文文献

我们所涉及的这段佚事出现于《史记》·《列传》16[4]。它出现于《平原君列传》中，平原君是赵国的王子，以好豢养政客和士人而著名。在平原君和他的门客之一，毛遂之间的一次谈话是在这样的背景下发生的：秦国的军队已经攻打并包围了赵国的首都邯郸。平原君受命前往楚国求援，欲在其门客中挑选二十人伴其同行。选定了十九人之后，他无法选择这最后一人，就在这时，听说了这一困境的毛遂便自我推荐。平原君问毛遂他皈依在其门下已经多久了？毛遂答曰：有三年了。这段文献中被翻译了的部分就从这儿开始[5]。

平原君曰：“夫贤士之处世也，譬若锥之处囊中，其末立见。今先生处胜之门下三年于此矣，左右未有所称诵，胜未有所闻，是先生无所有也。先生不能，先生留。”毛遂曰：“臣乃今日请处囊中耳。使遂蚤得处囊中，乃颖脱而出，非特其末见而已。”平原君竟与毛遂偕。

3.藏文文献

藏文本描述了琼保邦色苏孜和僧格米钦之间的一次谈话，它是在这样的情况下发生的：赞普伦赞（བཙན་པོ་སློང་མཚན་）

和他在娘（མྱང་）、韦（དབའ་）、农（མནོན་）和蔡邦（ཚེས་པོང་）氏族内的盟友们已经成功地推翻古哲森波杰（དགུ་གྲི་ཞིང་པོ་རྗེ་）之后，苏孜入盟。苏孜割藏蕃（ཟིང་པོད་）小王之首级，并以当地二万户献给赞普，以此表现其对赞普的忠诚。然尔，后来达波拉德叛乱，反对赞普，赞普与诸大论相，聚议谁充当降服达波的将军。僧格米钦便自已提名。

转写了的文献（改作藏文原文——译者）。

ཞང་ནས་ཁྱུང་པོ་སྤུང་སད་ན་རེ།། ཁྲི་འདའས་དམག་པོན་འོང་ངམ།། མྱི་འཇངས་པ་གོ།། ཀྱིཞུ་ནང་དུ་སྨུང་བུ་བཅུག་པ་དང་མཚངས་ཤེས་བྱ་ན།། ཁྲི་འདའ་བཙན་པོའི་སྣམ་ཕྱི་པར་བཀའ་སྩལ་ནས།། ཡོ་དུ་མ་ཞིག་ཡོན་ན།། འཇངས་ཛ་ཐོག་གི་ཞེས།། མྱི་ཚིག་གི། བསྟོད་པ་ཁོ་བོ་ས་མ་ཐོས་ན།། ཁྲི་འདའས་མྱིའོང་བ་ལ་བསྒྲེ་བསྒྲེ་སྟེ།། འབངས་ཆབ་འཚལ་བར་མཆི་འོ།། ཞེས་བྱས་སོ།། མྱི་ཆེན་ན་རེ།། མྱི་ཡོངས་ཀྱིས་ཁོ་བོ་ལ་སྙན་དུ་མྱི་བརྗོད་པ་ཡང་བདེན་ནོ།། ཁོ་བོ་སྟོན་སྦྲེཞུ་ནང་དུ་ཤུགས་ཀྱང་མ་ཤུགས།། ཛེ་མོ་ཕྱིར་མ་བྱུང་བ་ཡང་བདེན་ནོ།། ཁོ་བོ་སྟོན་སྦྲེཞུ་ནང་དུ་ཤུགས་སུ་བྱིན་ན།། ཛེ་མོ་བས་ཕྱུ་བ་ཕན་ཆད་ཕྱུང་སྟེ་སོང་བྱིན་ནོ།། ཞང་གིས་དེང་ཐོ་བས་གསོལ་བ་ཡང་།། སྟོན་ཇི་འི་ནང་དུ་ཡང་མ་ཤུགས་པས།། གནོད་འཇུག་པར་གསོལ་བ་ཡིན་ནོ་ཞེས་བྱས་སོ།། ཞང་ནས་བཙན་པོས་བྱང་།། མྱི་ཆེན་གསོལ་བ་བཞིན་གནང་ནས།། དགས་པོ་འབངས་སུ་དགུག་པའི་དམག་པོན་

ད་བཀའ་སྩལ་ཏོ།།

（伯希和藏文卷子1287：205—214）。

翻译：

琼保·邦色曰："您先生（1）堪任将军乎？就一位聪明人（2）而论，他就象被置于口袋中的一枚锥子。先生您自被任命为赞普的家臣（3）以来，已有好多年过去了。（但）我从未听到有任何人称诵您，说'您聪明、能干'；（因此）先生您将依然是不适合的（4），并将糜费百姓[即士兵]。"米钦曰："确实没有人夸奖过我。[但]同样确实的是，（因为）在此以前我从来没有被置于口袋中，锋刃也就没有露出来。假如我早就置于口袋中，别说是锋刃了，就是锥柄恐也已显露出来了。因此，今天我正要求（这样）；我正首次请求被置（入口袋中），因为以前我从未置于任何东西中。"于是，赞普恰允其所请，并任命米钦为前去降服达波的将军。

4.笺释

（1）您先生（ཕོ་འདའས་）：这个很罕见的表达方式在藏文中很难定义[6]。它一定是汉文"先生"的一个语意翻译，字序颠倒：ཕོ，"男人"，译"生"，འདའས，"超过的"，译"先"。因此，我将他译为"先生"（Sir）。至于不同的形式ཕོ་འདའས་（11.1,6)和ཕོ་འདའ་（1.3），从语法上考虑前者为工具格和后者为主格似更可取[7]。不过，འདའ་，一个动词现在时词干，在此没有意义。因此，我将འདའ་解释为འདའས的一个变体或错误。

（2）就在一位聪明人而论（མི་འཛངས་ལ་ནི་）：以往的学

者们没有正确地理解这个从句，他们将ཀོ理解为动词ཀོ་བ་“理解”一词的词干。在这儿的上下文中，不管是从语法，还是从内容这个角度看，那都是不可能的，这儿“ཀོ་”一定是语法虚词གོ་，一个类似于ནི的标题符号的变体[8]。因此整个从句意为：“就一个聪明人而论，”这与在汉文本中出现的表达很一致。还剩下的一个问题是ཀོ和གོ的语音勘同问题。在古藏文文献中，送气的和不送气的不发音的句点和塞擦音混用是很普通的[9]。尽管发音的和不发音的句点之间的互换不很普遍，但也有一些例子存在。ད་替代ཐ出现是众所周知的[10]。ག་和ཀ་的互换也出现于一些古藏文文献中：如在桑耶寺碑铭[11]和慕士塔克木简0501[12]中，ཀྱང་替代གྱང་，甚至，在《吐蕃王统纪年》中[13]，ཀླུ་替代གླུ་，“歌”。因此，在这个例子中，ཀོ་和གོ་已经被互换了，这是有可能的。

（3）一位家臣（悉南纰巴ཞམ་ཕྱི་པ་）：这个称号是经常出现在官方档案中的[14]，但他的作用未被很好地证实。巴考（1940，页139）提出：它“为赞普的使者（Corvée aux Latrines de roi）”但正如黎吉生（1967）和佐藤长（1977）已经指出的那样，这是有疑问的。山口瑞凤（1972，页480）译作：“Jijyū：赞普的一位管家”，但没有提供任何理由。佐藤长（1977，页905）译作“chōdokan：一位主管赞普服装的官员，将ཞམ་ཕྱི་视作ཞམ་ཕུ་，“毛衣”和ཕྱིས，“一件衣服”，的组合体。根据德斯戈丁（页580），ཞམ是ཞབ，“后面”，“边”的古字，ཕྱི（＝ཕྱི）是一个普通字，意为“在……后面”。进一步说，从“赞普之悉南纰巴”这个表达形式看，我认为，悉南纰巴是常赞普后面或边上的一名官员。因此，我将它译为“家臣”，并不可与汉文文献中

的相同的表达“门下”勘同，但大致类似。这段佚事也表明，尽管悉南纰巴是一名平常的官员（ཕལ་ཆེན་），但或许他在政府中不起什么实际的作用。由于这个原因，作为一名悉南纰巴的米钦说：“以前我从没有置于任何东西中[即我从没有受赐一个机会]”。这或许也是为何悉南纰巴多达15名的原因（参见噶迥碑）。因此，我认为悉南纰巴是官员，或许是年轻人，他们常侍于赞普左右，负责保护和关心赞普的个人财物，但他们在政府中没有任何特殊的实际权力。

（4）将依然是不适合的（ཀྱི་འོང་བ་ལ་བགྱི་བགྱི་ཉི）：བགྱི是动词གྱི་བ的将来时形态，它的意思主要有两种：1）“卷入，增加，重复”（叶施开，达斯）；2）“猜想，通过比较去认识一些不认识的东西”（字书、曲扎）。这些与它的不及物对应字འགྱི་བ的意思相当：①“自己卷入”（叶施开，达斯）；②“被猜想”（字书、曲扎）。在我的翻译中，我采用了与第一组意思相同的解释。不过，存在有另一种似乎更有吸引力的可能性，但它没有从语法的角度得到证实；即采用第二组意思，并认为将来式བགྱི有被动的修饰意义“被猜测的”，知道，“事件”。这可在稻叶的假设（稻叶，1955中找到支持，尽管这个假设未被广泛地接受，即一个及物动词的将来式原本就有一个被动的意思[15]。因此这个短语可译作，“很显然这对于先生您是不适合的”。不过不管怎么说，这个段落的前一部分与汉文表达并不一致。

（5）将糜费百姓（འབངས་ཆབ་འཚལ་བ་ར་མཆི་འོ་）：ཆབ་འཚལ་བ་见于曲扎（页251）和阿旺（页52）在这儿它被等同于ཆད་ཟ་བ་，“浪费，毁坏”。在汉文文献中没有出现与此相对应的短语，因而它似乎是藏文中的一个窜改。

5.流传过程

从汉文和藏文段落的比较中，明显可以看出，藏文版是汉文原本的一个翻译。不过，藏文译文中包含有一处窜改〔第4部分（5）〕，因此，它并不完全是一个原本的逐字全译文。在这一方面，我们的引文与其他非佛教类汉文文献的藏文翻译相类似，诸如伯希和藏文卷子986和1291号[16]，而与佛教文献的藏文翻译不一样，众所周知，后者是字字忠实于原文的。不过，我们的引文在一个方面与伯希和藏文卷子986和1291号又有所不同，在后一类文献中，汉文名字被保持不变。而在这儿我们所讨论的这段佚事的藏文译文中，所有的专有名字都已经是西藏名字了。换言之，实际上它不是一个纯粹的翻译，而是为了描述西藏的事件而借用了这个汉地的佚事。

现在这段佚事流传到西藏的过程又成了一个问题。迄今为止，我们没有别的例证以说明西藏人已经直接接触了《史记》。在据说已被西藏人接触过的《文选》中[17]，这段佚事出现过两次[18]，但它只在笺注的附录中被引用。在诸如《书经》、《战国策》、《毛侍》、《礼记》和《左传》等其他被认为也已为西藏人接触了的文献中，这段佚事没有出现过。因此，毫无疑问西藏人是通过《文选》的笺注本中的一种来了解这段佚事的，但到底是哪一种则无法肯定。这两个在唐代的正统笺注本中，即是说，分别由李和吴所作的那些，阙了原本中的一部分[19]。因此，西藏人似乎是从另一个全文引用这段佚事的笺注中翻译这个佚事的。我们知道在唐朝存在有几个不同的笺注本，而它们今天已经佚失

了[20]。或许这些笺注本中的一种与《文选》一起被传给了西藏人，于是成了西藏人翻译我们这段佚事的脚本。

(6) 这段佚事出现于《吐蕃王统纪年》所包含的意义

由于并不存在知道原本的汉文佚事的可能性，苏孜和僧格米钦也不可能按所描述的这种方式对话，因而这场对话一定出自《吐蕃王统纪年》的作者或编纂者的杜撰。当然，这并不意味着这儿描述的对话纯粹是没有任何历史根据的杜撰。达波拉德的叛乱和降服确实是一个真实的事件；围绕它而发生的这场对话应该说也是一个历史事实。作者带有文学修饰意味地将这个别样的小对话改头换面地搬入这部作品中的意图是显而易见的：首先，他有意要显露僧格米钦的聪明，但这不是最重要的，因为米钦并不聪明，也不会变成吐蕃宫廷中一位举足轻重的人物。主要的目的在于加重苏孜对洛埃（༄་ཟེགས）诸论相的挑衅和傲慢的态度和他们之间不断增长的紧张气氛，事实上，这成了这一章后半部分的主题。因此，这段被改用了的佚事的重要意义在于它站在在此以僧格米钦为代表的洛埃诸论相一方的立场上，揭示了这一派别与琼保苏孜之间的冲突。这场冲突是用诗歌的形式来作象征性地描述的，它成了这一章的高潮，而这段佚事则成了这个高潮的前奏。

这些文辞修饰的利用[21]，显然表明了《吐蕃王统纪年》并不仅仅是一个单纯的对历史事件的逐年记述，而是一部出于一定的目的，带着一定的观点而撰写的、构思巧妙的文人撰述的历史。

注 释

〔1〕例如巴考等（1940），页136—143；和A·麦克唐纳（1971），页236—238。山口瑞凤（1968，1971和1972）提供了这一章的节译。C。白桂兹（1977）是迄今为止最好的研究，并包括有这一章的全译。〔这儿引用的著作的完全出处将见于文后的征引书目。〕

〔2〕巴考等（1940），页139；A·麦克唐纳（1971），页239；和C。白桂兹（1977），页209。

〔3〕山口瑞凤（1972），页84。

〔4〕《史记》，卷76（北京，1959），卷5，页2365—2376。

〔5〕《史记》（1959），页2366。

〔6〕巴考（1940），页139，译作大英雄“grand héros”；白桂兹（1977），页209，作“（你）超人（You）Super—heman”。

〔7〕ཁྱེ་འདྲའ，及物动词བཀའ་སྒྱལ་བ，“任命，下令”的一个宾语，一定是主格。ཁྱེ་འདྲའ་（1.6），及物动词ཟློ་བ，“重复”的一个主语，是工具格。ཁྱེ་འདྲའས་（11）作为不及物动词འག་བ，“被适合，去”的主语，通常是主格，但也能作工具格；由于一个变位不及物动词，诸如འགྲོ་བ，ཡོང་བ或འོང་བ等的主语，在它被强调或者提供新信息时采用工具格。这儿似乎用的就是这个格。参见武内绍人（1978）。

〔8〕见高尔斯坦（1975），页36；曲扎（1972），页12；和巴考（1981），页13。

〔9〕见白桂兹（1977），页181。

〔10〕见叶施开（1881），页228；和李方桂（1933），页143。

〔11〕杜齐（1950），页94，13行。

〔12〕见托玛斯·F.W.（1951），页62。

〔13〕伯希和藏文卷子1287，11，220，229，232和233。

〔14〕例如在821—822年的唐蕃会盟碑和噶迥碑中。参见黎吉生（1967），佐藤长（1977）和杜齐（1950）。

〔15〕རྗེན的形容词的意义被叶施开（"赤裸裸的"）和曲扎（"光秃的、光亮的"）作了解释，字典中没有对它作词源学上的解释，恐其就是按这种方式派生出来的。

〔16〕《书经》的译文，伯希和藏文卷子986号，在今枝由郎（1979）中作了讨论，《战国策》的译文，伯希和藏文卷子1291号，在今枝由郎（1980）中作了讨论。

〔17〕《旧唐书》记载，应文成公主所请，《毛诗》、《礼记》、《左传》、《文选》被传到了吐蕃宫廷（《旧唐书》196卷，页5232）。

〔18〕《文选》卷37，页520；和卷42，页595—596。

〔19〕除了一些细小的差别外，原文中的一个句子，这儿它被括了起来，不管是在附录的汉文原文中，还是在第2部分的译文中，它都付之厥如。不过，这个句子的前半部分在藏文本中被翻译了。

〔20〕见斯波六郎（1957）。

〔21〕一个有趣的事情是作者企图等量齐观地描写四个部族的百姓。例如下列人物被列为盟友：

①娘：崔古（ཙང་བྲོ）；崔迥，莫山（ཙང་ཙང་ཀྲ་གཞིང་）

②韦：义策（དབྱི་ཚབ་）；聂囊，布策（ཕྱིས་སྣང་ཕྱི་ཚབ་）

③农：仲波（འབྲོང་པོ་）

④蔡邦：那山（ནག་ཤེང་）；那孤（ནག་ཀུ）。

他们被划分成二个集团，即是说，最早盟誓的一组和后来参加盟誓的一组。人们发现在首次起誓立盟者中间有各个氏族的首领（即崔古、义策、仲波、那山），以及韦氏的另外两名成员（即聂囊和布策）。不过这两个人再次被列入后来参与盟誓的那些人和别的氏族的那些人中间了，他们都不是首领。这只有在我们认为作者的意图在于在叙事时维持均衡时才能被理解。在整个这部著作中，这些部族首领被按照一个特殊的次序，投注同样多的笔墨。这种均衡主义可能是出于政治上的考虑，或者是为了文字效果的精致，但显然在这个段落中不仅仅是对事件的描述，而且也是有意识地塑造人物。

缩略语和征引书目

字　典：

索南：索南坚赞（བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་）：《字典正字学普知明镜》（ཚིག་མཛོད་བརྡ་དག་ཀུན་གསལ་མེ་ལོང་），拉萨，1980。

曲扎：格西曲结扎巴（དགེ་བཤེས་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ་）：《藏文辞典》（བརྡ་དག་མིང་ཚིག་གསལ་བ་），北京，1957。

字　书：

《字书新编》（དག་ཡིག་གསར་བསྒྲིགས་），青海，1979。

达斯：萨拉特·阐德拉·达斯：《藏英字典——附梵文同义词》，加尔各答，1902；重版：京都，1962。

德斯戈丁：德斯戈丁·A：《在西藏之天主教传教士的藏——拉丁——法文字典》，香港，1899。

高尔斯坦：梅尔文·高尔斯坦：《藏英现代藏语字典》，加德满都，1975。

叶施开：叶施开·H·A：《藏英字典》，伦敦，1881；重版：伦敦，1977。

阿旺：阿旺曲达（ངག་དབང་ཆོས་དར་）：《新旧字》（བརྡ་གསར་རྙིང་），青海，1980。

主要史料：

昭明太子萧统 编：《文选》，3卷，北京，1977。

后晋刘昫 等编：《旧唐书》，16卷，北京，1975。

司马迁：《史记》，6卷，北京，1959。

A·斯巴尼安和今枝由郎：《国家图书馆所藏藏文卷子目录》，卷2，巴黎，1979。

第二手资料：

雅克·巴考，F.W·托玛斯，和Ch.杜散特：《敦煌本藏文历史文书》，巴黎，1940。

雅克·巴考：《藏文文法》，卷2，巴黎，1981。

克里斯多弗·I·白桂兹：《关于前吐蕃王朝的中世纪早期汉文、拉丁文和藏文史料研究》，哲学博士学位论文，印第安那大学，布鲁明顿，1977。

今枝由郎：《ཆིས字笺释》，载于M·爱里斯和苏姬昂山编《纪念黎吉生西藏研究文集》，中津，1979，页131—132。

今枝由郎:《伯希和藏文卷子1291——〈战国策〉藏文译文的汉文原文勘同》，《匈牙利东方学报》，卷34（1980），页53—68。

稻叶正就：《对古代西藏语之动词的个人看法》，《山口博士纪念文集》，（1955），页213—320。

李方桂：《藏文前缀音对于声母的影响》，《国立中央研究院历史语言研究所集刊》，上海，1933，页135—157。

阿里亚纳·麦克唐纳：《关于伯希和藏文卷子1286，1287，1037，1047和1290号的解释》载于《纪念拉露西藏研究文集》，巴黎，1971，页190—391。

黎吉生：《在早期藏文记载中的称号和名字》，《西藏学集刊》，卷4，第1号（1967），页5—20。

佐藤长：《古代西藏史研究》，卷2，第二版，京都，1977。

《苯教九乘》导论

[英]施耐尔格鲁夫　著　　褚俊杰　译

对于现在仍信奉苯教的苯教徒来说，“苯”就是西藏真正的宗教。现在只要在已经流亡到印度和尼泊尔的数以万计的藏人中留意，要见到这些苯教徒相对来说已变得容易了。对更多的另一部分不是苯教徒的藏人来说，“苯”是指在佛教成功地稳固扎根于该地区以前的一种歪门邪道。苯教徒被看成是异教徒，并且由此而在过去的岁月里遭到严重的敌视，而现在别人已尽量不去考虑他们的存在了。西方学者一般都把“苯”理解为西藏的一种佛教传入以前的信仰和宗教活动。有几位学者讨论过“苯”这一词语的切实含义①。为

①见海尔墨特·霍夫曼：《西藏苯教史探源》（1950，p.137）；见西蒙：《论藏语词“苯”》（1956，pp.5—8）；见乌瑞：《古藏语动词“苯”》（1964，pp.23—34.）这一讨论似乎使我们懂得“苯”至少有两种不同含义：（1）意思是“呼唤”、“呼唤者”，西蒙认为（乌瑞从其说）该词本义是“恳请”或“请求”；（2）意思是“种子”。“苯”常常可以“蕃”（西藏）的替换词，但这些全然需要探究出“蕃”这一词的词源，却至今还没有人试过。

数不多的几个精通其经典的苯教徒解释说，“苯”是“象雄语词”“GYER（གྱེར）”的对应词，意思是“吟诵”。从据说是译自象雄语的藏文著作的标题可以找到此说的文献“依据”。在这类标题中“苯”一律被注作“གྱེར”。他们说这是本意，因为他们知道“苯”现在已完全相当于西藏佛教术语ཆོས་了。尽人皆知，ཆོས་在所有佛教的意项上完全是对译梵语词dharma（法）的。在藏语里面没有表达“佛教”的词。藏人或者是ཆོས་པ་（“法”的信徒），或者是བོན་པོ་（“苯”的信徒）。他们都使用སངས་རྒྱས་这个词（直译：清净圆满）来界定圆满圣哲——佛陀。因此在翻译苯教文献时我继续使用“佛陀”、“佛性”一类的词语。任何初涉这一专业的读者会因此而认为“苯”是佛教的一种形式，而且其自身已发达到不容怀疑的地步。在本书里，我要按完整的苯教徒观念来理解“苯”，这种观念包括全部他们吸收的佛教经典和崇拜方式。他们自己并不承认这些佛教成份是吸收来的。他们缺少必要的历史意识，而坚持说他们所有的教旨教理都是真正的原初的“苯”，其中一部分是由辛饶（གཤེན་རབ་）亲自在西藏传播的，但主要部分是通过翻译古代西部西藏象雄语而获得的。他们教法最终极的源头是在达瑟（སྟག་གཟིགས་）。后者的地望十分模糊，只知道是在更西面。他们会宣称ཆོས་པ་，即西藏的佛教徒才是篡改者和剽窃者。尽管我们可以不接受他们的主张，但在介绍他们的教法、修法时我们却必须接受他们对一些术词的解释，这就是我译著本书的初衷。介绍任何一种宗教，我们都不能忽视其修持者所要说的关于他们自己的一切。因此叙述佛教史，我们就不能忽视八十四种“悉地”（Siddhas成就）之类的说法，我们要看看他们的教义

和修法究竟如何不同于早期佛教。我们不能否认尼泊尔河谷的尼瓦尔人（Newars）是佛教徒，不管他们看来受到婆罗门的教法影响有多大。我们只能说他们的佛教代表着这一宗教的一种非常特殊的发展型态。苯教的情况也一样，我们只能象现在这样承认他们，理解他们，同时又努力揭示他们的宗教的历史发展进程。按照他们的说法去理解他们现在显得更为重要，因为我们需要他们的所剩无几的学者的帮助，以便理解他们早期经典中的某些东西。事实上，现在对解读这些经典有所帮助的藏人已微乎其微了。有文化的苯教僧人是按照格鲁派（黄帽派）的方式培养的，受过传统的佛教法相学、因明学训练并通过辩经考试而获得"格西"学位的，他们懂得寺院里的各种礼拜仪式，知道他们自己的苯教神灵的名号，但他们实际上都很少念过苯教经典，而这些经典正是我们需要得到帮助的，即那些体现着"前佛教时期"传统的经典。今日苯教徒并不精熟那些在西方学者眼里似乎是真正的"苯"的材料，这将是令人失望的。这也同样解释了为什么在本书中仍有一些词语和观念没有得到很好的释读。

在三位于1961年随我去英国的苯教僧人中有一位叫丹增南达(Tenzin Namdak)的，曾任曼日寺① 的洛本(སློབ་དཔོན，最合适的译法是"亲教师"）。在英国居住三年后现在已回

①现有的对今日苯教各寺的概述还只能在霍夫曼的《探源》一书中找到。见第236页的曼日寺，迄今为止已是一个拥有200僧人的大寺院，没被提及，但其邻近的苯教寺院雍仲林寺已作介绍，（见第238页），该寺座主现在流亡在印度。

印度的丹增南达是虔诚的苯教徒，对其教义和戒条都坚信不移。他最初受的是三续苯密咒灌顶，即མ་རྒྱུད་སངས་རྒྱས་རྒྱུད་གསུམ（母续圆觉三续）灌顶，对第八乘的禅定法和教授十分精熟。他至今独身，继续遵守第六乘戒规，或者更确切的说在西方式的生活环境中尽可能地遵守。我曾同他一同读过许多经书，并且正是在他的建议下，我们才开始介绍“苯教九乘”的工作，同时也是他选择了作为现在这本书材料的那些章节。

这些摘要章节的原书标题是《集摄大宝无垢光荣殊胜闪耀经》（འདུས་པ་རིན་པོ་ཆེན་དྲི་མ་མེད་པ་གཟི་བརྗིད་རབ་ཏུ་འབར་བའི་མདོ་），简称གཟི་བརྗིད（《光荣经》）。该书在西藏以外似乎鲜为人知。辛饶（གཤེན་རབ་）的《传记》共有三个版本：一个广本，一个中本，一个略本。十二卷的《光荣经》是广本；两卷本《色尔米》（གཟེར་མིག）是中本；一卷本的《集摄》（འདུས་པ་）是略本。《色尔米》自从A.H.弗兰克（Francke）编订并译了其中的前七章后已为西方学者所熟知，该编译本发表在《Asia Major》1924、1926、1927、1930和1939年号上。霍夫曼教授在他《西藏的宗教》一书中（第85—97页）也使用过《色尔米》来简述辛饶的生平。尽管在印度某地可能有《集摄》的本子，但该书在西方仍无人知晓。

这三本书都被苯教徒列入“甘珠尔”（这是从佛教借来的术语），也就是说是从象雄语翻译过来的他们早期圣哲们的神圣遗言。《光荣经》还被进一步列为“口耳传续经”（བསྙན་རྒྱུད）。人们相信，是圣哲陈巴南喀（དྲན་པ་ནམ་མཁའ་）（八世纪人）的弟子当钦木查杰尔美（སྟང་ཆེན་མུ་ཚ་གྱེར་མེད་）在幻象中将此书传续给罗丹宁波（བློ་ལྡན་སྙིང་པོ་），后者将它编写成现在这

个形式①。康巴人穷波(ཁྱུང་པོ་)的殊胜化身(མཆོག་སྤྲུལ་)罗丹宁波是苯教著名文献大师。他与宗喀巴的生活年代十分接近，他大约出生于公元1360年。据说他于25岁时圆寂②。

因此，《光荣经》可能在十四世纪末叶编成，而且书中的内容也证实了这一说法。到了那时，苯教徒已经吸收了大量庞杂的印度佛教教典，并且由此而能够怀着一种信念将这些教典作为他们的最高教旨“九乘”的材料而加以复述，这种信念来自宗教体验和建立于与实修体验相结合的精深课程之上的学识。与此同时，他们又通过口耳传承和文献传承而保留了大量的土著内容，这些内容可以追溯到八世纪或更早。但到了十四世纪，苯教徒早已忘记了许多古旧名词术语的含义。从罗丹宁波把他的材料列入第一、第二乘的这一做法来看，编者显然绝不象对待后期的佛教材料那样有把握的。

---

①和宁玛派(རྙིང་མ་པ་)一样，苯教徒也热衷于“掘出”他们的“原初”教典，这些教典是在八世纪灭苯时期被埋藏或散失的。这些重新发掘出的主要文献便是现在重见天日的“伏藏”(གཏེར་མ་)，以及用以使散失教典得以口耳传续(སྙན་བརྒྱུད་)的神启教言。

②这一同《光荣经》作者有关的情况是住在伦敦的我的苯教助手告诉我的。公元1360年这个年代是根据担任过曼日寺座主的尼玛丹增(ཉི་མ་བསྟན་འཛིན་)的《教历》(བསྟན་རྩིས་)算出的，多亏丹增南达的努力，这本很有用的小书和一个象雄语词汇表一起在德里出版(Jama Masjid，拉霍尔出版社〔1964年〕)。

我们使用的《光荣经》本子来自尼泊尔的桑林寺（Samling Monastery）①。根据其简要题记，写下我们手头这份卷子的喇嘛是扬敦·南喀仁钦（ཡངས་སྟོན་ནམ་མཁའ་རིན་ཆེན་），他是在鲁扎②（ཀླུ་བྲག་）写的。值得庆幸的是，在卷子的卷首目录（དཀར་ཆག་）中对他的家族他写得更多。他赞颂了他的侄子斯塔·南杰仁青（སྲི་དར་ནམ་རྒྱལ་རིན་ཆེན་）和错瓦（འཁོ་བ་），特别是他的哥哥扬敦·楚臣南杰（ཡངས་སྟོན་ཚུལ་ཁྲིམས་རྣམ་རྒྱལ་），后者献出了一份精美的卷子。因此，尽管名字不同，但根据这种关系完全可以确定他就是喇嘛仁钦坚赞（རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན་），后者在桑林寺喇嘛谱系中被提及，说他刊印过许多书。还特别提到《光荣经》，说"它有一箭的大小（尺寸），并且作为（这位喇嘛）非凡能力的象征，每次笔醮入墨水罐中一行字就写成③。遗憾的是由于系谱没有记下年份而致使年代难以确定。但是可以算出，这位仁钦坚赞是扬敦·坚赞仁钦的

---

①它是由格西·桑结丹增雍仲（དགེ་ཤེས་སངས་རྒྱས་བསྟན་འཛིན་གཡུང་དྲུང་）于1961年带到英国的。关于桑林寺，见拙著《喜马拉雅朝圣》（Himalayan Pilgrimage）牛津1961年版第110页以后。我在1961年曾重访此寺。

②鲁扎是一个寺院和村子的名字，它座落在Kāgben南面的Kāli Gandaki的陡坡上。它在印度测绘局的该地区的地图上标作"Lubra"（东经83° 48′，北纬28° 45′）。既然桑林寺是由鲁扎寺发展而来的，所以它还保留有他们经卷的主要材料。

③桑林寺喇嘛世系谱的第39页正面，该书题作 རྒྱལ་གཤེན་ཡ་ངལ་གྱི་བཀལ་བརྒྱུད་ཀྱི་གདུང་རབས་（高贵祭司雅埃教法传承世系）。

第九代传人，后者是桑林寺的建寺喇嘛，他只能是生活在十三世纪的人①。因此我们的这份卷子很可能写于400年前。它是鲁扎寺现存的一个卷子的抄本，后来又带到了桑林寺。

---

①桑林寺喇嘛和鲁扎寺喇嘛一样都是在雅埃家族中传承的。常常被冠之于名前的“扬敦”这一名号可能是“雅埃敦巴”（ཡ་ངལ་སྟོན་པ་）的简称，意即“雅埃大师。”他们当中有些是结婚的，但也有些过着独身生活。因此这一世系有时是父子传承，有时是叔侄传承。尽管现在还没有把握，但鲁扎寺很可能是由一个叫扎西坚赞（བཀྲ་ཤིས་རྒྱལ་མཚན་）的人建立的，他常被称作“众生怙主鲁扎巴”（འགྲོ་མགོན་ཀླུ་བྲག་པ་）。他是著名的苯教喇嘛扬敦钦波·喜饶坚赞（ཡངས་སྟོན་ཆེན་པོ་ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན་）的儿子。《象雄耳传》传记篇中有喜饶坚赞和他的两个儿子即绷杰（འབུམ་རྗེ་）和鲁扎巴以及其孙子多丹旺波恭桑（སྟོག ཉུན་དབང་པོ་ཀུན་བཟང་）（其后又有更多传人）的传记。没有任何年代记录，但它告诉我们，鲁扎巴在后藏学习过，在那里他依止两位著名苯教喇嘛受戒受灌顶，这两位喇嘛便是益希罗追（ཡེ་ཤེས་བློ་གྲོས་）和曼恭巴（སྨན་གོན་པ་）。尼玛丹增的《教历》给出了他们两人的年代（见第5页注②）。据此书，益希罗追在1173年修建了塔顶色果（དར་ཞིང་གཞིར་སོད་）的经堂（གཙུག་ལག་ཁང་），而曼恭巴则出生于公元1123年。这样我们就可以放心地推导出鲁扎巴年轻时代在后藏学习的年代是十二世纪中叶。我后面的一系列年代的推算是全都在这一推算的基础上进行的。

鲁扎巴的长子被称为密咒喇嘛（བླ་མ་སྔགས་པ་），他是去多尔波（Dolpo）的比切（བི་ཆེར་）一系的第一人。（比切有时拼作བི་ཆེར，有时拼作བྱི་བྱེར。在印度测绘局的地图写成Ph-

《光荣经》卷帙浩繁，我们手中的这份卷子共有2791页。共分十二卷，从ཀ卷一直到ང卷，最后一卷称作ཨ卷。该书共分六十章，列出这些章名可以使人对这部繁杂著作内容之广博有点印象。

卷次　章次

ཀ　1. 大师降自光明天（སྟོན་པ་འོད་གསལ་ལྷ་ལས་བབ་པའི་ལེའུ་དང་པོ།）第1页背面——104页背面

2. 大师转"苯"轮于非天（སྟོན་དང་ལྷ་མིན་ལ་བོན་འཁོར་བསྐོར་བའི་ལེའུ།）——144页背面

3. 圆觉教法来临经（སངས་རྒྱས་བསྟན་པའི་ཆག་ཐབས་པའི་མདོ།）——189页正背

4. 辛饶降世经（གཤེན་རབ་ཀྱི་སྐུ་བ་བཞེས་པའི་མདོ།）——256页背面

5. 年少王子嬉戏经（རྒྱལ་བུ་གཞོན་ནུ་རོལ་རྩེད་ཀྱི་མདོ།）第1页背——第86页正面

---

ijor-gaon。见拙著《喜玛拉雅朝圣》第129页）。这位密咒喇嘛有二子一女，长子早夭，幼子出家为僧。女儿远嫁他方。"密咒喇嘛"渴望在比切建立起一支名僧世系，便从上部后藏的达孜（སྟག་རྩེ་）地方请来其家族旁支的一个八岁的孩子。这孩子便是坚赞仁青（རྒྱལ་མཚན་རིན་ཆེན་），他在比切附近建立了桑林寺。他自己一直独身，桑林寺的喇嘛世系传自他的弟弟。坚赞仁青的老师是多丹旺波恭桑，后者又是鲁扎巴的弟子和侄子，而鲁扎巴的生活年代我们大致可以确定。因此是鲁扎巴之子将坚赞仁青带到比切，而同一个鲁扎巴的侄子又是他的老师。因此十三世纪前半叶他肯定在比切和桑林寺活动。

——第57页正

31. 显现调伏众生之承嗣弟子经(འགྲོ་འདུལ་སྲས་སྤྲུལ་བའི་མདོ།)

——第94页背

32. 祖师对天神宣说苯 教 经(སྟོན་པས་ལྷ་ལ་བོན་སྟོན་པའི་མདོ།)

——第124页正

33. 摧破忿怒总持(ཁྲོ་བ་རྣམ་པར་འཇོམས་པའི་གཟུངས།)

——第161页正

34. 药神仪轨坛城 (སྨན་ལྷའི་ཆོ་གའི་དཀྱིལ་འཁོར།)

——第209页背

35. 善行愿洁净经 (ལེགས་སྤྱོད་སྨོན་ལམ་རྣམ་པར་དག་པའི་མདོ།)

——第204页正

36. 祖师对龙宣说苯教 经 (སྟོན་པས་ཀླུ་ལ་བོན་སྟོན་པའི་མདོ།)

第1页背——24页正

37. 魔罗对祖师显现幻变经 (སྟོན་པ་ལ་བདུད་ཀྱིས་ཆོ་འཕྲུལ་བསྟན་པའི་མདོ།)

——第77页背

38. 摧破魔罗密总持 (བདུད་འཇོམས་གསང་བའི་གཟུངས།)

——第92页背

39. 祖师筹划解脱 魔 国 经 (སྟོན་པས་བདུད་ཁམས་ཐར་བར་འགོད་པའི་མདོ།)

——第156页正

40. 调伏魔罗消除障碍经(བདུད་བདུལ་བར་ཆད་བསལ་བའི་མདོ་)

——第186页正

41. 显现王宝承 嗣 王 子经 (མི་རྗེ་པ་གདུང་འཛིན་གྱི་སྲས་སྤྲུལ་བའི་མདོ།)

——第201页正

42. 建立九乘教法经 (ཐེག་དགུ་བསྟན་པ་རྗེས་འཇུག་གི་མདོ།)

——第228页正

43. 建立灵塔教法经 (སྐུ་གདུང་བསྟན་པ་རྗེས་འཇུག་གི་མདོ།)

——第274页正

44. 无上位解脱成就法经（བླ་མེད་གོ་འཕང་ཐར་ལམ་སྒྲུབ་ཐབས་ཀྱི་མདོ།） 第1页正——23页背

45. 教授智度大乘母经（བཀའ་ཤེས་རབ་ཀྱི་ཕ་རོལ་ཏུ་ཕྱིན་པ་ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཡུམ་གྱི་མདོ།） ——第205页正

46. 大乘母坛城经（ཐེག་པ་ཆེན་པོ་ཡུམ་གྱི་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་མདོ།） 第1页正——66页背

47. 琉璃光最胜总持（བཻཌཱུརྻ་འོད་དམ་པའི་གཟུངས།） ——第128页背

48. 慈母（另译“降玛”——译者）根本坛城经（བྱམས་མ་རྩ་བའི་དཀྱིལ་འཁོར་གྱི་མདོ།） ——第183页正

49. 二十一慈母赞（བྱམས་མ་རྩ་གཅིག་གི་བསྟོད་པའི་མདོ།） 第1页背——51页背

50. 建立三教经（བསྟན་པ་རྣམ་པ་གསུམ་རྗེས་སུ་བཞག་པའི་མདོ།） ——第111页正

51. 祖师出家经（སྟོན་པས་ཁྲིམས་སྲུངས་རབ་ཏུ་བྱུང་བའི་མདོ།） ——第145页正

52. 辛饶苦修圆满经（གཤེན་རབ་མཛད་སྤྱོད་དཀའ་ཐུབ་མཐར་ཕྱིན་གྱི་མདོ།） ——第176页背

53. 宣示苯轮四辐经（བོན་གྱི་འཁོར་ལོ་ཚིག་བཞི་བསྟན་པའི་མདོ།） ——第199页正

54. 正洁戒律经（འདུལ་ཁྲིམས་གཙང་མའི་མདོ།） ——第223页正

55. 洁净辛戒根本经（གཤེན་གྱི་བསྲུང་ཁྲིམས་རྣམ་པར་དག་པའི་རྩ་བ་མདོ།） 第1页正——34页背

56. 辛戒分支经（གཤེན་གྱི་བསྲུང་ཁྲིམས་ཡན་ལག་གི་མདོ།）

——第88页背

57. 辛洁净善行经（གཤེན་གྱི་དགེ་སྤྱོད་རྣམ་པར་དག་པའི་མདོ།）

——第144页正

58. 消除贡王地狱障经（སྐོང་རྒྱལ་པོ་ན་ལག་རག་སྒྲིབ་པ་སྦྱངས་པའི་མདོ།）

——第127页正

59. 祖师离侍从趣闲寂处经（སྟོན་པའི་འཁོར་སྤངས་འགོན་མཛད་པའི་མདོ།）

——第150页背

60. 宣说圆觉名相功德义经（སངས་རྒྱས་ཀྱི་མཚན་དཔེ་ཡོན་ཏན་ཀྱི་དོན་བསྟན་པའི་མདོ།）

——第191页背

61. 祖师托付苯教经（སྟོན་པས་བསྟན་པ་བོན་གྱི་གཏད་གཉེར་མཛད་པའི་མདོ།）

——第208页正

任何（非藏族的）佛教学者粗粗看一下这些章节标题就会觉得这部作品是依据佛教材料写成的。尽管对《色尔米》的研究还不够全面，但有关辛饶的传说，是从释迦牟尼的传说中得到的启发并借用了它的框架，这一点一直是没有疑义的。然而这些框架又被填入了西藏本土传说的内容，后者还有待于作认真的研究。

在本书中我们只是非常有限度地使用了《光荣经》，只摘出了与苯教九乘教义有关的章节。一如藏族佛教学者所知，藏语词“ཐེག་པ་”是梵文佛教术语yāna的直接对应词，我有时译作“道”，有时译作“乘”（汉译注：该词汉语有固定译法，故笔者一律译作“乘”）。但是藏人中很少有人（尽管受过良好教育）懂得ཐེག་པ་（与动词འདེགས་及其词根变化形态有关，意即“举起”、“支撑”）的本意，也很少有人把它理解成“乘”。没有藏族佛教徒会想到指责苯教徒滥用源于佛教的术语。对所有的藏人来说，不论是佛教徒还是

苯教徒，宗教词汇只不过是他们自己的可以随意使用的词语。但是非藏族佛教学者就很容易认出这些曾经是专门造出的与印度佛教术语相对应的藏语词。于是他能够以一种任何藏人都没想到的方式去判断苯教文献。

编入本书的摘要片断是从第7、8、9、10、12、13、14、15和第16章中摘出的。在选编过程中我们对文献果断地作了些校勘，以便使之更尽人意。遇到“实词”（མིང་）就指出原件的拼法，但我们没给下面每个“虚词”（ཚིག་ཕྲད་）都作校勘标记。属格（ཀྱི་གྱི་等）常常用来代替主格（ཀྱིས་གྱིས་ཏུ་དུ་རུ་等），相反的情况也有。虚词ཏུ་དུ་རུ་有时也使用得不规范（比如写成ཡན་དུ་而不是ཡན་ཏུ་），而ལས་写成了ལ་，反之亦然。如果不作这类订正，那么它会使根据译文来理解原文的研究者生厌并产生歧意。

原件是用“无头字”（དབུ་མེད་）写的，并且缩写字极多。数字一般都标成数字符，而不用单词写出，既然我已把每个数字符都用字母拼写出了，那么举例说“八”如何才能放心地改成“二”就看不出来了。若写成数字符，只有顶端的一句把“二”和“八”区分开来（汉译注：藏文数字符“八”写“ར་”、“二”写作“༢·”）。最后一个元音（不只是在没有元音的基字后面）一般都要加上“འ”，比如གཏོའ་，དབུའ་等。遵从后世藏语的用法，我已删去“འ”，除非是在没有元音符的基字后面。

总的来说，写卷得清晰且非常准确。有的“错字”显得很有规律。比如，གདོན་（妖厉）常写成གཏེན་；ཐང་ཀ་（＝ཚང་ཀ，见正文注⑩）常写成ཐངས་ཀ་。某些拼法会使一些学者感到奇

怪，但我们还是保留了。比如དབ་ཕྱ་写成ཐྱ་ཐ་（见正文注20）。

从抄写错误来分析，抄写人自己显然对头两乘更加吃不准，这透露出上面所说的后世苯教徒对真正早期材料不熟悉的事实。

我拿出这份译文，是希望对此感兴趣的读者帮助我来确定文献中的许多猜想，他们或许对这些问题有比较明朗的认识。因为我不敢奢望在书中解决所有的问题。概述一下“九乘”的内容或许能够对理解正文有所裨益。

一、先兆辛乘（ཕྱྭ་གཤེན་ཐེག་པ་）

这一乘明确周密地叙述四种卜法：

（甲）占卜（མོ་）

（乙）星算（རྩིས་）

（丙）禳解（གཏོ་）

（丁）伺察法（དཔྱད་）

二、现象辛乘（སྣང་གཤེན་ཐེག་པ་）

这是本书中篇幅最长、难度最大的一乘。内容是调伏或托慰现在的鬼怪神灵的，但我觉得原书作者对他所记的许多神灵、仪轨已经不熟悉了。因此，叙述显得芜杂，而且常常出现诸多歧意。各种修法可以分成四个部分：

---

①汉译注：正文注9大意是说，述说某个神灵最初如何确定这种仪轨以及这种确定的过程会保障仪式灵验。见原书第156页。另参见本文34页（指本稿页码）“范例的述说。”

1.（使用）现世“述说”的禳祓术（我们在正文注⑨中注释了“述说”[སྒྲུང་]）。在正文第49页到51页间，对仪轨作法有清楚的描述。）经文接着继续描述各类神灵，即ཞིག་ཁར་，ཕར་མ་等等。有些描述得十分详细，而有些只是提一下名称，比如ཙང་ཟེང་和ཞུག་མགོན་就是这样。最后是讲述“世间续论”（སྲིད་པའི་རྒྱུད་གཞུང་）。可能这就是司祭的整个“述说”（སྒྲུང་）。

2.主要是讲鬼怪（འདྲེ་）、妖魔（སྲི་），讲它们的起源、特性及调伏他们的简易途径。

3.主要是讲各类赎身法。其名目繁多足以证明它在早期西藏宗教中所占的重要地位。丹增南达还只能识别出其中的几种，我对是否还有别的健在的藏人能识别出更多表示怀疑。对许多陌生的术语，我尽量逐字直译，但不能指望这种译法能解释清楚这些术语。

4.主要讲先兆（ལྟས་）、妖厉（གཉན་）和各主要的地方神灵（ས་བདག，གཏོད་，ཀླུ་，དབལ་等等）以及对他们的供养。

三、幻化辛乘（འཕྲུལ་གཤེན་ཐེག་པ་）

主要讲除尽各类敌人的仪轨。这些所说的仪轨在“苯”密咒本续，即“韦色”（དབལ་གསས་）和“六忿怒续”（ཁྲོ་བའི་རྒྱུད་དྲུག）中也有，但我手头没有它们的缩微胶片。在佛教密法即喜金刚本续（Hevajra Tantra）第一、第十一品中也提到了相同的修法。

四、世间辛乘（སྲིད་གཤེན་ཐེག་པ་）

主要讲中阴界（བར་དོ་）中的众生，以及引导他们走向解脱的方法。

五、近事乘（དགེ་བསྙེན་ཐེག་པ་）

དགེ་བསྙེན་是邬婆索迦（Upāsaka ཨུ་པ་ས་ཀ：近事）的规范的藏语对应词。邬婆索迦在印度是指在家佛教徒，在这里是指修持十功德、十圆满的人，以及修建并崇拜佛塔的人。

六、仙人乘（དྲང་སྲོང་ཐེག་པ་）

“仙人”（དྲང་སྲོང་）是用翻译ṛṢi的，后者在印度是指住世的大先知。苯教徒使用“仙人”一词是指受过全部戒律的僧人，相当于佛教的比丘（དགེ་སློང་＝PhikṢu）。这一乘专讲严格的苦行僧的戒律。整个精神是佛教的，但有许多纲目甚至某些戒条的素材显然不是佛教的。

七、净洁“阿”声乘（ཨ་དཀར་ཐེག་པ་）

主要讲高级密咒本续修法。它完整地叙述了通过曼陀罗“转生”的说教。（我介绍“喜金刚”时已经概述了这些观念。见正文第29页以下各页）它又继续简单地提了一下修持者及与之合修的明妃要实现的智悲双运。这已接触到了第八乘。这一节末尾简要列举了九种“所依”、十八种“能作”及九种“行为”。“所依”中又列举了各原初种子、“能作”简述了曼陀罗仪式的整个过程，而“行为”则描述了掌握全部九乘教法的人所能得到的全部法力。

八、原初辛乘（ཡེ་གཤེན་ཐེག་པ་）

主要讲需要找一个合适的上师、合适的明妃及合适的场所。然后详细讲如何准备曼陀罗以及不要忘记地祇（ས་བདག་）

---

①从第102页至107页整个段落同时叙述了礼拜大贤哲的

的重要教示。禅定的过程（称作“生起次第”，梵文作Utp-attikrama）讲述得很详细①。

这一节最后一部分讲述“圆满次第”（梵文：nispana-krama），这是一个圆觉圣哲的“超理性”阶段。

九、无上乘（བླ་མེད་ཐེག་པ་）

这是描述绝对体，被称为“所著”（གཞི་与梵文alaya[阿赖耶、藏]相对应），从中可以派生出“解脱”和“幻化”。“解脱”被理解为“五佛地”，“幻化”被解释为“中阴界”（བར་དོ་）中罪人的幻觉。这一乘被描写成无上地中的心念、洁净的“圆觉心”。在最后又用有关圆觉圣者殊胜法力的特殊词语对“果”或业果作了描述。然后又按照传统的悟、定、修、成的标题概述了整个论题作。

第九乘中详细阐述的范畴和观念通常被称作“大圆满”（རྫོགས་ཆེན་）教授。

值得注意的是，“苯教九乘”是苯教徒用以概括整个西藏宗教活动的简洁手段。它包括：占卜法，西藏各宗教派别、各社会阶层都耽于此道；安抚或击退各类地方神灵，对于他们的存在，所有僧俗藏人都一样深信不疑；通过威猛密咒本续仪式摧破众敌，佛教徒和苯教徒同样乐于此道；引导魂识通过“中阴界”，西藏佛教旧派和苯教都宣称具有这种法力；虔诚信徒的道德戒条和住寺僧的清规戒律，这在西藏

正规程式，西藏不分苯佛任何教派的任何寺庙都按这程式行礼拜仪式。见拙著《信仰佛教的喜玛拉雅地区》（Buddhist Himalaya, Cassiev, Oxford, 1957）第234页对仪轨与禅定之间的关系所作的评述。

各宗教派别中都不泛追随者；密咒本续仪轨和理论，这是西藏所有宗教社团的神像系统和崇拜活动中必不可少的；获大成就能显现幻象的圣者的故事，旧派西藏佛教和苯教都有千篇一律的这类故事。不包括在内的只是学经的宗教活动而这正是格鲁派（黄帽派）学问僧的典型的宗教活动。只漏掉这些是因为"苯教九乘"完善时，格鲁派学风还没出现。而现在的苯教徒也具备了这些，有他们的法相、因明方面的学者及其名号、学位。他们确实不是虚装门面。他们的确在一千三百年左右内建立起了所有各乘的修法，并且还编纂出卷帙繁浩的文献材料来作为他们所修习的各乘的依据。这些文献的许多部分，即他们的一部分经典，尤其是"智度"教典，是明目张胆地从佛教经典那里抄袭而来的，但更多的部分似乎是通过学习和再传授给别人而被吸收的，不完全是剽窃。

他们把四个低级乘划为"因苯"，把五个高级乘划为"果苯"，是真诚地想把古老的巫术仪轨与新的道德训戒和禅定法联系起来。一个人即便只修习第一乘的仪轨以便获得"圆觉"，那也会饶益众生（见第29页）。同样，第二乘"是一些以利益与安乐来造福于众生的教法，但重要的是使他的心智趋于（圆觉），这是根本"（第97页）。如果能很好地修习第三乘，并深入到第八乘，便能获得悲智双运果（第113页）。由于修习第四乘者要负责救援游荡在"中阴界"的魂识，所以他正准备成佛。反过来说，即使当他达到高级乘了，低级乘的各种仪轨仍然是必不可少的。"沃土千里，物产丰硕，王权日重，统辖日广。即便半此（果）命定于业（业果），另半仍当决之于强大的"地祇"——故此汝须听命于'地祇'，即龙神和厉妖"（第199页）。现在不

论什么教派，每个藏人都信仰这些，但（据我所知）只有苯教徒把这种信仰编入了教义中。

苯教中佛教观念俯首皆是：对胜义谛和世俗谛（这对苯教徒来说是有用的概念，因为它可以使有巫术仪式的低级乘显得名正言顺。例子见第27页和第101页）的界说；实现智悲双运的“圆觉”；整个众生六道轮回的观念；五佛观念以及整个密咒本续理论与实践。既然西藏文明中值得探讨的重要课题还如此之多，因此有人总要忽视发达繁杂的苯教的重要性，说它只不过是拾佛教之牙慧。但是同样还有些严肃认真的学者反其道而行之，认为西藏的佛教只不过是崇拜鬼神的巫师耍的伎俩。韦得而（Waddell）的名著《喇嘛教》（Lamaism）准确地报导了西藏佛教的各类修法。该书以充分的证据证明西藏的佛教和苯教在理论和实践上都别无二致[①]。也许韦氏没有意识到，西藏佛教常常被藏人当作道德和宗教戒条而加以真诚地身体力行，在这一点上，苯教也是如此。

因此我们不只是关心前佛教的西藏宗教，而且还关心作为一整体的文化组结的西藏宗教。苯教只是通过将西藏各类宗教实践排列在他们的“九乘”框架中周密地给我们提出问题。从这一点来看，苯教也许确实可以说是真正的西藏宗

---

①罗伯特·B·埃克瓦尔（Robert·B·EKVall）的近著《西藏的宗教仪式》（Dbservances in Tibet）一书是专讲至今仍被修习的西藏宗教的，但作者在书中就苯教及其与佛教的关系提出了一些最易使人误入歧途的说法。他对苯教的高级乘和佛教的低级乘都只字不提。

教。通过数百年的兼收并蓄，它形成了西藏宗教的包罗万象的形式。它现在为数不多的有学问的代表人物似乎至今仍具有这种精神。西方研究藏人的学者十分清楚，要劝说一位土生土长的藏族学者注意一下他那个教派以外的各种藏文文献是如何的困难。一般来说，每个格鲁派（黄帽派）学者都耻于阅读其它教派的著作，更不用说苯教书籍了。然而有文化的苯教僧人明显没有这种束缚，他们可以学他们所能学到的一切，只要有时间，他们可以吸收和改造他们所学的一切。

这么看来，苯教是一种奇特的宗教，我们真正要知道的是，在其早期阶段，它是如何开始发展的。苯教徒自己也承认，他们的宗教，一如在西藏人们所修习的那样，最初只不过是些仪式化的巫术，并且他们相信是辛饶本人建立了这些修法。在《色尔米》第十二章中有一个完整的故事，说有个叫恰巴拉仁（ཁབ་པ་ལག་རིང་）的魔鬼如何赏赐他的那些从圣城俄莫垄仁（འོད་མོ་ལུང་རིང་）偷来辛饶七匹马的喽啰。在前一章中还讲述了这个魔鬼如何劫走辛饶的女儿辛萨耐穷（གཤེན་བཟའ་ནེ་ཆུང་）并强行娶了她。他们的两个孩子又被辛饶拐走并藏在俄莫垄仁。第十二章的开头是说魔鬼遣其喽啰探察孩子在哪。他们没能找到，于是作为报复，魔鬼下令盗马。他并不将马藏在自己的国度（བདུད་ཡུལ་མུན་པའི་གླིང་），而是打算将它们藏在贡布（ཀོངས་པོ་），他还派信使去同贡布的两个统治者商量，这两个贡布王便是贡杰噶布（ཀོངས་རྗེ་དཀར་པོ་）和贡杰玛布（ཀོངས་རྗེ་དམར་པོ་）。辛饶及其四弟子接踵而来，并不只是（如其所称）为找马而来，而且还因为在象雄和西藏传播教法的日子已经来临。

辛饶将有关弹丸① 和咒的授记（ལུང་）作为苯（教法）传给象雄的苯教徒，并教示了作为灵器的“天光神形”② 和黑白彩线结。③ 然后他去藏地的བྱེ་མ་ལུ་མ་དགུ་ཀྱིས（九个扩展的沙漠泉眼），作了如下祈愿：“现在虽然还不能在西藏所有的苯教徒中建立教法，但愿有朝一日分作九次第乘的苯教能得到传播和修习。”说完就有一群魔鬼被调伏。辛饶对西藏的苯教徒宣说作为“苯”（教法）的祈祷众神、驱除恶魔的授记，作为灵器。辛饶又教示了各种小香草、炒麦供品④ 以及敬神饮料。现在西藏的苯教徒若用“苯”对待一切神灵鬼怪，唤之则

---

①关于བཙ་（弹丸），见正文注⑤。
汉译注：正文注⑤是这样解释的：“一种苯教的弹丸——在《象雄耳传》（ཞང་ཞུང་སྙན་རྒྱུད་）的《传记》部中所讲的李迷甲（ལིག་མི་རྒྱ་）故事中，这种‘弹丸’是金做的，并且对之念过咒话”（见原书256页。）

②这是指符合“神形”的彩线图式。

③表示“彩线结”的术语最初是ནམ་མཁའ，而不是མདོས་，关于这一点，参见正文注11。汉译注：正文注⑪说，མདོས་的意思似乎只知道是“线结”。（关于这点见耐贝斯基一斡基科维茨《西藏的鬼怪神灵》（[Nebesky Wojkowitz, Oracles and Demon of Tibet, The Hague1956]第369页以后）它也以མདོས་ཆ་的形式出现，丹增南达把后者解释为གཏོ་ལ་མདོས་པའི་ཆས་（仪式所需用品）。/线结在这里被称为ནམ་མཁའ。后面（第77页以后）མདོས་指一种赎品。我在那里把它译作“赔偿”。（见原书257页。）

④一种稍稍炒过的和炒黑了的麦子的混合物，用作供奉。据丹增南达，其做法与ཞལ་ཚོགས་同。（见ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པའི་字典，第885页。）

受怙佑，供之则被收纳，击之则能败之。这便是只要亲见祖师便欲归顺之的征象”。

གཤེན་རབ་ཀྱིས་ཞང་ཞུང་གི་བོན་པོ་ལ་བོན་དུ་བཙོ་དང……
སྔགས་ཀྱི་ལུང་ཕོག ཡས་སྤགས་སུ་སྤུ་ཟེར་ལྷ་ཞལ་②དང་།
ནམ་མཁའ་③དཀར་ནག་བསྟན། དེ་ནས་གཙང་བྱི་མ་ལུ་མ་དགུ་
གྱིས་སུ་བྱོན་ནས། ཞལ་ནས་སྨོན་ལམ་བཏབ་པ། བོད་ཀྱི་བོན་
པོ་ཐམས་ཅད་ལ་བསྟན་པ་བཞག་པའི་ད་ཙང་གནས་མེད་པས།
ནམ་ཞིག་ཐེག་པ་རིམ་དགུའི་བོར་དར་ནས་སྤྱོད་པར་ཤོག་གསུངས་
ནས། བདུད་ཀྱི་འཁོར་བཙོམ། གཤེན་རབ་ཀྱིས་བོད་ཀྱི་བོན་པོ
ལ་བོད་དུ་ལྷ་གསོལ་བ་དང་། འདྲེ་དཀར་བ་གཉིས་ཀྱི་ལུང་ཕོག
ཡས་སྤགས་སུ་རྩེ་ཤིང་བན་བུན་དང་། ཞུག་ཤང་དང་གསེར་
སྐྱེམས་བསྟན། ད་ལྟ་བོད་ཀྱི་བོན་པོས་ལྷ་འདྲེ་ཐམས་ཅད་ཀུན།
བོན་གྱི་བོས་ན་འགོན་ལ། མཆོད་ན་འགྲོ་ཞིང་བརྡངས་ན་ཐུབ་པ།
སྟོན་པའི་ཞལ་མཐོང་བའི་དུས་སུ་དབངས་དུ་བདུས་པའི་རྟགས……
ཡིན།

如果用史学语言来表述，那么这一段只是说在印度宗教的教法在西藏传播以前，西藏的宗教是由一些（苯教第二乘中所列举的那一类）巫术仪式组成，这些巫术仪式是由被称作“苯”和“辛”① 的祭师们主持的。整个教义（被称作

---

①辛饶的生平是一构思慎密的伪作，是受释迦牟尼的传

“九乘苯教”）出现得较晚，并且是借助翻译而传入的（仪轨例外，西藏早已有之）。苯教徒肯定深感翻译的重要，所以他们宣称，苯的教典被译成了360种语言，并在普天之下广为教授，主要是在印度，特别是在西北印度、中亚各国各族，尼泊尔及中国教授①。最后，它传到了西藏，同样是通过翻译象雄语经典从西部传入的。

这种在西部、南部和北部西藏流传的“苯”，当然是佛教，而且很可能西部西藏的藏人并不知道它与八世纪由赞普赤松德赞通过官方渠道引入西藏的佛教有什么直接的联系。这些西部西藏的藏人的祖先是最早接触的是广泛流传于查给达罗（Jālundra，地名，又译海潮音——汉译者）（ཟ་ཧོར།）和迦湿弥逻（ཁ་ཆེ།）、乌底衍那（ཨོ་རྒྱན།）和吉尔吉特（བྲུ་ཤ་）的各种佛教。苯教徒坚持说他们的教法来自西部，而我们有

说的启发而虚构的，这一点已得到人们普遍的同意。“辛饶”的意思正是“至高无上的辛”。但研究组成这一故事的地方故事传说将是一件很有价值的文学研究课题。“宗教英雄”辛饶的故事实际上是另一部宏大的藏族史诗，其重要性足以与《格萨尔史诗》相匹敌，得益于R.A.石安泰（stein）的认真研究，对后者我们已所知颇多。然而辛饶的传说构筑于一整个宗教实践的复杂系统之上，还全然是个稀奇古怪的东西。

①《世间传续大录》（སྲིད་པ་རྒྱུད་ཀྱི་ཁ་བྱང་ཆེན་མོ་）（黎吉生本，第7页正面第5行起）所指出的邦国有：ཞང་ཞུང་། སྟག་གཟིགས། ཁྲོམ། རྒྱ་གར། རྒྱ་ནག ཁ་ཆེ། ཟ་ཧོར། ཨོ་རྒྱན། འདན་མ། བལ་ཡུལ། ཤམ་པའི་ཡུལ། བརྙར་ཡུལ། འཇང་། སུ་ཡུལ།和ཤི་ཐུན.

足够的理由相信佛瑜伽师和隐修者，并且很可能还有印度教苦修者在佛教被吐蕃法王正式引入西藏之前已经在西部西藏的村民中传播印度的教典和修法，而这种“非正式”的接触甚至持续了数百年。也许苯教和宁玛派（“旧派西藏佛教徒”）之间主要的最初的差别在于：不管宁玛派的教法多早就得到了传播，但他们承认不管怎么说是佛教．而苯教徒从来没有这么承认过。说清这个重要问题的根本办法是对这两个最古老的“西藏佛教”派别的密咒本续和རྫོགས་ཆེན（大圆满法）作比较研究。

将其宗教实践构筑成“九乘”肯定是比较晚的，很可能在十世纪。宁玛派的九乘中头三乘就是一般所说的印度佛教三乘，即声闻乘（Śrāvakayāna）、独觉乘（pratyekab-uddnayāna）和菩萨乘（bodhisattvayāna）。另外六乘是更高级的密续修法的乘，即事部（kriyātahtra）、行部（Upāyatantra）和瑜伽部（yogatantra），以及最后的大瑜伽部（mahayogatantra），随类瑜伽部（anuyogatantra）和无上瑜伽部（atiyogatansra）。因此宁玛派承认他们同新建立的官方宗教的关系，从而满足于使自己成为佛教密宗的行家，而尽管苯教与官方宗教在宗教教育和文献上的联系日益密切，但他们坚持宣称，他们的宗教从一开始就真正属于他们自己的宗教。他们很早（肯定不晚于八世纪①）已经被置于敌对的位置上了，所以他们早就着手使

①最早记述赤松德赞谋划刺杀象雄王李迷甲（ལི་མི་རྒྱ་）故事的可能是《象雄耳传》中的《教法兴废史》（བསྟན་པ་དར་ནུབ་ཀྱི་ལོ་རྒྱུས）那一章。萨特拉·钱特拉·达斯（sarat chan-

用他们所记得的本土材料和他们从对手那里得来的一切构筑一个他们自己的完善的宗教。仅从他们如此迅速地积累起卷帙繁浩的文献来看就可知他们的任务之巨是惊人的。

苯教徒不仅把他们完整的教义和修法称作“九乘苯教”，而且还称作“四门五库之苯教”：

བོན་སྒོ་བཞི་མཛོད་ལྔ་དང་ཐེག་པ་རིམ་དགུའི་བོན་སྒོ་བཞི་མཛོད་ལྔ(四门五库)并不容易解释。四门是指དབོན་གསས་ ཆབ་ནག་ ཆབ་དཀར་和འཕན་ཡུལ་。第一，དབོན་གསས་可以放心地译成“大圣哲”。这个词专指“象雄耳传”的隐修圣哲。作为苯教四“门”之一，它是指“大圆满”（རྫོགས་ཆེན་）教法。但ཆབ་དཀར་和ཆབ་ནག་意义不详。丹增南达认为这几个名词是一种专门术词，并没有一定意义，而既使他或其他有文化的苯教徒知道这些词指什么，他们也无意去探究这些词的词源。ཆབ་ 有两个不同的意义：(1)王政或王权，(2)“水”的敬语。复合词ཆབ་སྒོ་意指“宫门”，或许这使得我们倾向选择第一个意项。“白政”和“黑政”可能是很合适的译法。但在我们摘录的原文中（第42页第33行以下）ཆབ་似乎又应解作“水”。所以我觉得对该词词意仍需进一步考定，此词只是个可以随意使用的标记。“白水”即指高级密咒本续修法，而“黑水”则指各类巫术仪轨。欧洲作者常提到“白苯教”、“黑苯教”，但显然不是特指ཆབ་

---

dra Das）所编（编得很糟）的《王系苯之源头》（རྒྱལ་རབས་བོན་གྱི་འབྱུང་གནས，加尔各答1951年出版）第58页又复述了这个故事。赤松德赞灭苯的故事《世间传续大录》第五章中也有所记（黎吉生本，第29页背面以后）。

དཀར་和ཆབ་ནག་。

འཕན་ཡུལ་（彭域）是中部西藏的一个尽人皆知的地名。但我们的苯教助手坚持说，这个词是指他们的“智度”教法，与འཕན་ཡུལ་河谷毫无联系，但我觉得他们错了。འཕན་ཡུལ་这个词在苯教文献中经常出现，既作地名[①]，又指某种教法。在辛饶大师去人的国度里传播其教法以前，他要去龙（ཀླུ་）、厉妖（གཉན་）、山神（ས་བདག་）和崖神（གཏོད་）的国度里教授འཕན་ཡུལ་经典[②]。人们会怀疑这是否与龙树（Nāgājuna）访问龙（nāgas＝藏语ཀླུ）以便获取“智度”教法的著名故事有联系。毫无疑问，苯教徒使用འཕན་ཡུལ་是指“智度”经典，因此，给辛饶要去给龙和其它鬼神教授的经典也安上这个名称可能是合乎情理的。我提一下这种可能性只是因为我觉得正是这种随意的联想常常能说明苯教文献中的许多词语的用法，并且对我们多费点时间找更多的探究性的联想是有好处的。至于苯教徒的འཕན་ཡུལ་一词的具体意思，在这里可能是说，正是在这个地方最初一次学到并研习了“智度”经典，而这一地方在佛教传入吐蕃的初期无疑是个十分重要的地方。

---

①在《王统苯教源头》中འཕན་ཡུལ་是中部西藏的十三个苯教中心地之一，即达斯上揭书第37页：འཕན་ཡུལ་ཆབ་（达斯写成ཁྱབ་）དཀར་བོན་གྱི་གནས་（彭域白水苯之地——译者）《世界传续大录》中明确提到ཡུལ་འཕན་ཡུལ་（第28页正面第3行）。从上下文来看，它是指一组三套教法，འཕན་ཡུལ་རྒྱས་པ་ དཔོན་གསས་གསང་བ་和ཨ་པོ་གསང་བ་。ཨ་པོ་是不是与梵文词āpaṇ（“水”）有关，因此该词相当于ཆབ་དཀར་和ཆབ་ནག་中的藏语词ཆབ་？

②《世界传续大录》（黎吉生本，第7页正面）。

或许应当补充说一下，丹增南达根本不信这一说。至于此词的苯教上的意义，他友善地请我注意一下《色尔米》中一个明确的定义：

属于密诀之苯的大圣哲，修习智慧续，抛弃字词，而咀嚼其义①；

属于世间苯的黑水，修习智慧续，以造字词言说，为众生利益而广集外续殁后仪轨和殡葬仪轨、内续病灾仪轨和赎命仪轨、中续卜算仪轨和禳解仪轨②；

属于经源十万苯的广袤彭域，修习智慧续，宣讲寺规戒律。此“苯”分“品目”（梵文：Parivarta。汉译注，梵文该词本义为“回转”，正与藏文词འཁྱིས་相合，在《大方广佛华严经》中该词译作“品目”〔见《梵和大辞典》“Parıvarta”词条〕今从之。本文作者将该词译作“Series”）与“词诵”两类。“品目”又分“轮回品目”与涅槃（梵文：nirvāna）品目“两小类”；“词诵”也分“诵词·诵出根由的词诵”与“供施·为众生利益作回向的词诵”两小类。为众生广集（资粮），念而诵之，并作供施③。

---

①《色尔米》卩卷，第97页正背第4行开始：དཔོན་གསས་མང་ངག་གི་བོན་དུ་གཏོགས་པ་ནི།ཤེས་རབ་རྒྱུད་སྦྱངས་ཚིག་བོར་ལ་སྒོམ་པའོ།。

②ཆབ་ནག་སྲིད་པ་རྒྱུད་ཀྱི་བོན་དུ་གཏོགས་པ་ནི། ཤེས་རབ་རྒྱུད་སྦྱངས་ཚིག་གི་སོ་རྒྱུད་མང་པོ་སྤྲིས་པ་ཕྱི་རྒྱུད་ཤི་ཐབས་འདུར་ཐབས་དང་། ནང་རྒྱུད་ན་ཐབས་གླུད་ཐབས་དང་། བར་རྒྱུད་དཔྱད་ཐབས་གཏོ་ཐབས་གསུམ། སེམས་ཅན་དོན་དུ་མང་པོ་ཚོགས་པར་སྒྱུར།

③འཕན་ཡུལ་རྒྱས་པ་མདོ་ཁུངས་འབུམ་གྱི་བོན་དུ་གཏོགས་པ་ནི།ཤེས་རབ་རྒྱུད་སྦྱངས་འདུལ་ཁྲིམས་ཉམས་པ་གསུམ་བའོ།བོན་ནི་འཁྱིས（见译文中“译注”）དང་ཚིག།བཤད་གཉིས།འཁྱིས་ལ་རྣམ་པ་གཉིས།འཁོར་བའི་འཁྱིས་དང་། མྱ་ངན་ལས་འདས་པའི་འཁྱིས ཚིག་བཤད་ལ་ཡང་རྣམ་པ་གཉིས།སེམས་ཅན་དོན་དུ་མང་པོ་འཚོགས་པར་བསྒག་དང་བསྔོ་ཉིང་མཆོད་སྦྱིན་གཏང་།

属于白水世间续之苯，修习深奥智慧续，笃诚奉行深奥念修。此苯信受加持，自身已具五善逝本性，身之业力为自性五手印；语之业力为念诵无间断；意之业力为修习禅定生起、圆满二次第；功业之业力为念诵赞（佛）名相①。

按照这样的界说，“四门”含括了“九乘”中的各种宗教实践的内容。

“大圣哲门”代表第九乘。

“黑水门”代表第一、第二和第四乘。

“彭域门”代表第五、第六乘。

“白水门”代表第七、第八乘。就其涉及“果苯”而言，它还包括第三乘。

因此，“四门”似乎反映出苯教徒想把他们所积累的宗教材料排列成四组的这种早期的、也是更有条理的做法：

1.圣贤和隐修行者的口诀和教法，比如《象雄耳传》和《大圆满》文献。

2.占卜法，殁后仪轨及各类巫术仪轨（即“原初的”苯教内容）。

3.与寺院宗教相联系的经典和修法（人们可以看到作为一种积功德的仪式，那时念诵“智度”经籍和现在

---

① ཆབ་དཀར་མན་ངག་རྡུག་པ་རྒྱགས་ཀྱི་བོན་དུ་གཏོགས་པ་ནི། ཤེས་རབ་ཟབ་མོའི་རྒྱུད་སྒྲུབས་པ་སྙིན་སྒྲུབ་ཟང་མོ་དང་དུ་བློང་བའོ། བོན་ནི་བྱིན་གྱིས་བརླབས་ནས་བདག་ཉིད་བདེར་གཤེགས་ལྔའི་རང་བཞིན་ནི་ལུས་ཀྱི་ལས་སུ་རང་བཞིན་ཕྱག་རྒྱ་ལྔ། ངག་གི་ལས་སུ་འཛབ་གྲངས་མ་ཆད་པར་བཟུང་། ཡིད་ཀྱི་ལས་སུ་ཏིང་འཛིན་བསྐྱེད་རྫོགས་བསྒོམ། ཡོན་ཏན་ལས་སུ་ཡོ་བྱད་བཀག་བསོད་བྱ། འཕྲིན་ལས་ཀྱི་ལས་སུ་ཚིག་བཤད་མཚན་བརྗོད་དོ།

一样普遍。）

4.密咒本续经籍与修法。

至于“五库”，则属于“净顶”（གཙང་མ་མཐོ་ཐོག），最好的界说方法还是引用一段《色尔米》引文：

> “净顶”遍走各地。其见地属“遍断苯”。修习念知四门之续。只立外相自性断灭之见。作为世俗谛，辨识外器世间之虚幻本性，领悟内情世间之空无微尘本性，而作为胜义谛，无实有亦为非。”①

因此，“九乘苯教”和“四门五库”只是两种不同的各种苯教修法的划分法。前面已经看到（第22页前面）这里各组中描述的修法与教义可以同样用来描述西藏佛教而不必作大的变动。苯教和佛教完全互相浸透到一起了，但双方都坚决否认吸收了对方的东西。如果有人说达赖喇嘛和西藏噶伦们经常光顾的乃穷寺（གནས་ཆུང）降神喇嘛的所谓“降神”实际上是属于第一乘即“占卜辛苯乘”苯教的宗教活动，那么就会极大地冒犯一个格鲁派（黄帽派）僧人。《王统苯之源渊》的作者写道，赤松德赞灭苯之后，“一部分苯教徒皈归佛教，但他们心里一方面仍在回味着苯教，一方面却在言辞和行动上修习佛法（ཆོས = dharma②），甚至还可以这么理

---

①གཙང་མ་མཐོ་ཐོག་ཁྱིར་རྒྱུག་ལྟ་བ་ཕྱི་གཅིག་བོན་དུ་གཏོགས་པ་ནི། སྒོ་བཞི་ལ་ཤེས་པའི་རྒྱུད་སྦྱངས། སྣང་ལ་རང་བཞིན་ཡོད་པའི་ལྟ་བ་གཅིག་དུ་འཛོག་པའོ། ཀུན་རྫོབ་བདེན་པར་ཕྱི་སྣོད་སྒྱུ་མའི་རང་བཞིན་དུ་རྟོགས། ནང་བཅུད་ཉིད་ཀྱང་སྟོངས་པའི་རང་བཞིན་འཕྲ་རབ་རྩལ་དུ་གོ། དོན་དམ་བདེན་པ་ར་དངོས་མེད་ཅེར་ཡང་མ་ཡིན་པའོ།（《色尔米》ཁ་卷第98页背第2行开始）。

②ཁ་ཅིག་བན་དེའི་ཆད་བྱེད་ཅིང་། ཡིད་ལ་བོན་བསམ་ཤིང་། ཁ་དང་ལུས་ནི་ཆོས་ལ་སྤྱོད།（达斯本，第50页）。

解：绝大多数藏人在内心深处仍然是苯教徒，他们的各类苯教功课，并不只是在心里修习，而且在言辞和行动上都是如此。

值得注意的是，就他们的活动而言，苯教徒保留的“原初苯教”似乎已经很少了。所谓“原初苯教”是指那种没有掺合进佛教徒的许多仪轨和仪式以及各种来自部分西藏社会和宗教生活的异类修法的苯教。但在他们的经文中，他们保留了大量的早期传说材料和仪轨咒语。他们仍然拥有各种传说，而且肯定是有关辛饶的传说，但仪式咒语今天的苯教徒已说不出什么意思了。仪式咒语最初据说是一种“范例”（དཔེ་སྲོལ་）的“述说”（སྨྲང་），而且这种“述说”使得仪式能灵验（见正文50页，第6行）。从伯那德·匹克乃得（Bernard Piguède）收集的饶有趣味的口头传说材料中我们得知，最初起源于藏族的尼泊尔古垄人（Gurungs）至今仍然进行着这类仪式①。他们把念诵“范例”叫作“pé”，发音很象藏语“དཔེ་”，而其意义还是“例子”。口头传说中保留了一些“原初苯教”，而正是这种古代口头传说被十世纪以前的苯教学者揉进了他们新编纂的文献之中。

尽管西方学者常常把“苯”理解成最初是指一种（从未明确地加以界定的）前佛教的藏人的宗教活动，而且有的还

---

①见其著作《尼泊尔境内的喜马拉雅山居民——古垄人》（Les Gurungs, une population himalayanne du Népal, Mouton, The Hague〔Ecole Pratiqued eo Hallte Eoudes〕, 1966, ）特别是第323—4页，第363—5页。

含含糊糊地把它描写成一种灵气主义或萨满主义，但事实上在早期藏文文献中，“苯”这个词从来没有过这种意思。“苯”主要是一种祭师，他们的活动与信念可以用一个总名来概括，那就是“ལྷ་ཆོས”，该词也许可以译作“圣俗”①。“苯”这个词，用来指一整套宗教活动，可能是在后期故意与ཆོས的新用法（即有梵文词dharma（法）的意思）相对立才出现的，dharma是用来专指释迦牟尼的教法的②。因此可能从来就没有“前佛教的苯教”这种东西，因为从一开始苯教徒就急切要想吸收和改造各种宗教教义和修法，不管是本土的还是外来的。他们反对的不是佛教教义本身，倒不如说是声称所有这些教义最初都是由印度的圣人释迦牟尼宣说

---

①我要毫不迟疑地把作“祭司”解的“苯”与动词འབོད་པ（呼唤，见第1页脚注①）相联系。这样的“苯”（呼唤者）是有资格主持重大的“范例述说”仪式的(见正文第256页)。作“西藏宗教”解的“苯”大概与作“西藏”解的བོད（在早期文献中甚至就写成བོན）有联系。也可能与ས་བོན（种子）中的བོན有关。本义可能是“本土的”，而且被用来称指“家乡的人”，这几乎和德国人把他们自己称为“德意志”（Deu_tsch）一样，“德意志”本意也只是“（家乡的）人。”再参见玛尔赛勒·拉露（Marcelle Lalou)：《古藏语词：བོད/བོན》刊《亚洲学刊》（Journal Asiatique）1953年号，第275——6页。

②我把ཆོས这个词与动词འཆའ་བ་/བཅས等（做、造）及其同源词ཆས（物品、必需品）、བཅོས་པ（已修改，已伪装）作联系。

的这种说法。如我们现在所知，这也不全是他们的过错，因为在其创始人死后一千多年之后才传入西藏的佛教包含着一大堆他实际上觉得非常陌生的教义和修法。如果谁能象苯教徒一样去理解"苯"，那么当他看到苯教文献含有大量的一般被看作是佛教的材料时就不会大惊小怪或大失所望了。

在某种程度上，西方的学者已经被西藏非苯教的佛教徒引入歧途，后者已认定他们所认识的苯教在后来几个世纪中是他的唯一不可掉以轻心的对手，就如同它们是佛教一开始就要在西藏与之作斗争的对手一样。而（后世）苯教徒只是把这潭浑水搅得更浑，他们宣称他们不仅是ཆོས་པ་（佛教徒）最初的对手，而且他们在早期阶段已经拥有一切发达的（佛教）教义，而事实上这些教义只是在八到十三世纪才逐渐被吸收的。"苯"（意思是"呼唤的祭司"）是一回事，而作"苯的教徒"（藏人宗教）解的"苯 教徒"又 是 另 外 一 回事。早期佛教徒确实同在佛教传入以前已经在西藏十分活跃的"苯"（呼唤的祭司）有过冲突，但他们真正的长期的对手是当佛教徒已忙于构筑他们的"法"（ཆོས་= Dharma）时也在忙于构筑他们的"苯"（藏人宗教）的苯教徒。"苯"和"法"是平行发展的，并且苯教徒和佛教徒都在同样的文化氛围中使用同样的文献语言。指望苯教文献会完全不同于佛教文献是过于天真了。相反，更值得注意的是，苯教文献中含有这么多明显的前佛教材料，而这些经籍（可能要早于八世纪或九世纪）的编纂者对本土(完全是口传)传说中的许多名词术语已经不甚明了了。有些本土材料，特别是对早期诸王的信念和祭法，可以说佛教徒比苯教徒还更能说得清楚，因为佛教徒能够追忆说，除了郎达玛以外，历史上的各个赞普都

是佛教徒。但要了解整个前佛教期的西藏宗教，最好还是探寻苯教的而不是佛教的文献，因为即使佛教徒是在处心积虑地贬斥其对手，但他们的叙述还是芜杂和使人无法理解的[①]。

---

①关于这一点有个例子，见《大臣遗教》（བློན་པོ་བཀའ་ཐང་ཡིག）中对苯教教义的概说，原文和译文见霍夫曼（Hoffmann）《西藏苯教史探源》（quellen Zur Geschichte des tibetischen Bon-Religion），第249页以后和348页以后。另外《大王遗教》（རྒྱལ་པོ་བཀའ་ཐང་ཡིག）中有趣的一章（第39页正面——40页背）描述了松赞干布王陵的守陵人。这与玛尔赛勒·拉露小姐（Mlle Marcelle Lalou）在《亚洲学刊》（Journal asiatique）1952年号第339—61页上发表的《苯教式的王室葬礼》（Rituel Bon—po deo funérailles royales）一文所述情形显然是一致的。

《王统世系明鉴》的作者和成书年代

[丹麦]帕尔·K·索仁生　著　熊文彬 译

学术界首次获得《王统世系明鉴》一书之后，就不断有人提出其作者是谁、成书于何时的问题。作为客观依据，我们手头非常模棱两可、互不一致的年代记载是我们占有的对这一问题作出明确结论的唯一资料。

要想对真实材料作任何进一步的分析和探讨，解决这些存在的问题是不容回避和必不可少的。当这本《王统世系明鉴》于1824年第一次在西方出版和1829年由I·J·史密特(schmidt)再版时[1]，该书的作者和与此有关的成书年代问题就成了很多学者探讨的目标，然而（大多数）意见都遭到公然反对，因为他们所争论的问题没有一个与他们所提出的解决该问题的建议有关。

G·胡特[2]（Huth）是第一个认真探究这个问题的人。显然他引用了该书后记中所载之年代和材料，从而考证出该书作者是索南坚赞(བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་)，同时他还同意该书所载年代名称——阳土龙年（ས་ཕོ་འབྲུག），最后得出该书完成于公元1327年的结论。接着B·劳费尔（Laufer)又作了一些推进，他正确地指出作者是桑耶（བསམ་ཡས་)人，并把成书年代改为公元1328年。

作者的后记（བཙམས་བྱང་）如下：

《王统世系明鉴》德格版104页正面第5行(藏文从略):

阳土龙年，萨迦巴索南坚赞于吉祥桑耶寺之大经堂撰成此书，古往今来万事吉祥如意。

答案似乎很明显，即于阳土龙年，萨迦巴索南坚赞于桑耶寺大经堂（Mahāvihāra）编纂完《王统世明系鉴》……

现在，正如我们所要看到的一样，这些有关作者身份和时间的资料不仅仅是迄今尚未能解决的难点，而且也是这，文章中至关重要的一个难点。所以，或许从有关细节入手篇才能使该问题获得解决。

正好，伏斯特里科夫（Vostrikov）（《西藏历史文献》〔TibetskajaIstoriceskaja Literatura〕第59页—60页中）根据上述提及的年代土龙年否认《王统世系明鉴》的作者是索南坚赞，因为在藏族六十甲子纪年法（the Tibetan Bṛhaspa-ticakra）中这个年代只能代表第六个饶迥（རབ་བྱུང་〈Prabhava〉）纪年法中的第二个年代，正好与作者（ཚལ་པ་བ་）生活年代（1312—1375年）（参引下文——原注）中的公元1328年相对应。它表明作者只有十六岁时就必须完成《王统世系明鉴》的编著工作！要相信作者已经完全掌握了大量的材料，并且表现出精明的洞察力和纯熟的写作技巧的说法是难以令人接受的，尽管我们认可藏族僧侣学者发育较早，智力比较早熟，因为他们一般出家时年纪很小，在寺院里受过严格的教育训练和学习。

相反，伏斯特里科夫认为《王统世系明鉴》乃为另一个作者所著，即拉萨(ལྷ་ས་)觉康（ཇོ་ཁང་）的ཇོ་བོའི་དཀོན་གཉེར་དཔོན་（觉卧〈ཇོ་བོ་〔檀木佛像〕〉的大管家）雷必喜饶（ལེགས་པའི་ཤེས་རབ་）。他从客观和主观两个评判标准得出这一结论。

他在诸多论点中引用了下面藏族学者加注的注释来佐证自己的观点：

1.第五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉措（ངག་དབང་བློ་བཟང་རྒྱ་མཚོ་）（1617—1682年）所著之《神变经堂志明鉴》（ཉེ་ཐོག་སྤྲུལ་པའི་གཙུག་ལག་ཁང་གི་དཀར་ཆག་ཤེལ་དཀར་མེ་ལོང་）（1644年著）第6页背面第5行中（藏文从略）：觉康（后殿北面〈gandhakuṭi[གཙང་ཁང་ཟང་མ]〉）正好是《王统世系明鉴》作者大管家雷必喜饶的灵塔。

2.博学的隆朵喇嘛阿旺罗桑（ཀློང་རྡོལ་བླ་མ་ངག་དབང་བློ་བཟང་〈1719—？〉）所著《噶当派和格鲁派喇嘛文集简目》（བཀའ་གདམས་པ་དང་དགེ་ལུགས་པ་བླ་མ་རགས་རིམ་གྱི་གསུང་འབུམ་མཚན་ཐོ་）第62页正面第4—5行中（藏文从略）：（还有）塑像大师（བཟོ་ཁང་པ་）雷必喜饶（所著之《王统世系明鉴》。
一最后一条与上面所引注释不免有点互相矛盾。

3.扎滚夏仲昆却丹巴热杰（བྲག་དགོན་ཞབས་དྲུང་དཀོན་མཆོག་བསྟན་པ་རབ་རྒྱས་）（1801—？）在其著作《史海》（དེབ་ཐེར་རྒྱ་མཚོ་）书目序言中提到：第8页正面第2—3行（藏文从略）：《王统世系明鉴》这部著作是由拉萨（觉康）大管家雷必喜饶印制而成，在作者后记中写道该书由萨迦巴索南坚赞著。

除了在藏族学者中有些争议之处以外，这些注释和拉萨版木刻版后记（པར་བྱང་），及《王统世系明鉴》所使用材料的年代一般的估算和当时居统治地位的朝代的说明（在《王统世系明鉴》最“后”一章第十八章）都促使伏斯特里科夫坚信雷必喜饶是拉萨版的真正编者，以及《王统世系明

鉴》的作者是一人而且是同一个人的观点。

然而，这个观点肯定一开始就遭到了反对。尽管伏斯特里科夫（在《西藏历史文献》第60页中）写道：（他）“详细地研究了这个后记（即拉萨版——P·K·S·）……”。（Rassmotrenie etogokolofona obnaruzivaet）……实际上，他肯定没有从头到尾细读过拉萨木刻版后记，由于后记充分清楚地表明，觉卧大管家雷必喜饶的确是这个版本的编者，显然是指第一版的编者，而且在每一个同样的后记中，雷必喜饶一开始就用传统礼节对真正的作者——索南坚赞表示敬意。显然，伏斯特里科夫忽略了这一点。

（《王统世系明鉴》拉萨版）拉萨木刻版后记第100页背面第6—7行（藏文从略）：

上师、本尊和众神
以及三宝和护法神，
身语意虔诚地敬礼，
虔信菩提道望怙佑。

前世积下福气之力，
愿来世转世为文殊。
持佛法宝幢之法王，
吾向（您）圣贤喇嘛敬礼。

根据上述材料，无可辩驳的事实说明《王统世系明鉴》的作者即是萨迦巴索南坚赞，这是大部分藏族学者普遍认可的观点。那么唯一留下并使人困惑不解的是这部著作的确切

成书年代。

在探讨那些可能弄清某些问题的有关材料以前，我们先对作者的生平进行重要的探讨：

索南坚赞：

藏族史上的一位著名人物，以各种名号、头衔和荣号而著称，诸如：

吉祥萨迦巴（ས་སྐྱ་པ་དཔལ་ལྡན་<—Śrīmat>）。

众生上师（འགྲོ་བའི་བླ་མ་）（怙主）（-Śམགོན་པོ་）（Jagadguru）（—°nātha）。

法王（ཆོས་རྗེ་<Dharmasvāmin>）。

持金刚者（རྡོ་རྗེ་འཛིན་པ་<Vajradhara>）。

而且他的名字总是冠有吉祥贤（དཔལ་བཟང་པོ་<-śrīdhadra[3]>）的名号。

然而，一般他以圣贤喇嘛（བླ་མ་དམ་པ་<sadguru>）的称号而著称于世。

所有这些尊号都表明文殊菩萨（Mañjughosa，འཇམ་དབྱངས་）的转世活佛（སྤྲུལ་སྐུ་，nirmāṇakāya）萨迦红衣三祖（དམར་པོ་གསུམ་）[1]（汉译注：指萨迦寺院的传承。）之一的圣贤喇嘛索南坚赞（བླ་མ་དམ་པ་བསོད་ནམས་རྒྱལ་མཚན་）是最高的宗教大师。大量的史料证明圣贤喇嘛是十四世纪的宗教导师和博学家之一，与他同时代著名、杰出的藏族学者、圣贤诸如遍知布顿仁钦朱（ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ་，1290—1364年）、第三世噶玛巴让穷多吉（ཀར་མ་པ་རང་བྱུང་རྡོ་རྗེ་，1284—1339年）、觉囊巴上师多浦巴喜饶坚赞（ཇོ་ནང་པ་བླ་མ་དོལ་བུ་པ་ཤེས་རབ་རྒྱལ་མཚན་，1292——1386年）和隆庆楚臣罗追（ཀློང་ཆེན་ཚུལ་ཁྲིམས་བློ་གྲོས་，1308—1363年）等并驾齐名。同时，他在藏族历

史上最关键的时期之一中起过决定性的作用，成为一位杰出的政治人物。

根据作者自传和其它各种高僧大德传及其史料⑤，我们可以相应地勾勒出他一生的大致轮廓：

索南坚赞于阳水鼠年（ཆུ་ཕོ་བྱི་）四月（Vaiśāka，氐宿月〈ས་ག〉）八日诞生于属于萨迦王系仁青岗（རིན་ཆེན་སྒང་）支系的贡玛喇章（བླ་བྲང་གོང་མ）。阳水鼠年（the Paridharin，持兔年〈ཡོངས་འཛིན〉即第五个饶迴纪年法的第46个年代）与公元1312年相对应。他是著名的（父〈ཡབ〉）大善知识者白桑波（དགེ་ཉིད་ཆེན་པོ་དཔལ་ལྡན་བཟང་པོ་，1262——1322年）和其中一妻（母〈ཡུམ〉）夏鲁玛吉雄鲁庞木（ཞ་ལུ་མ་གཅིག་གཞོན་ནུ་འབུམ，1285——?）的第三个儿子（སྲས）。阴木兔年（ཤིང་མོ་ཡོས，the rāksasa，森布年〈སྲིན་བུ〉，即第六个饶迴纪年法的第49个年代）即公元1375年六月（āsādha，箕宿月〈ཆུ་སྟོད〉）③二十五日，十岁的索南坚赞圆寂。

幼时，他就进入仁青岗寺院学习、听经，并且根据忿怒王（Yamāntaka〈གཤིན་རྗེའི་གཤེད་〉）（the red—གཤེད་དམར་ནག་ཕྱང་）等铃尊者（Ghanṭāp ā，〈དྲིལ་བུ་པ〉）之制（ཕྱག་ས）在胜乐（Samvara〈དགེ་མཆོག〉）（坛城上〈in the maṇḍala〉）接受了灌顶（abhiseke〈དབང（བསྐུར་བ་）〉）。八岁时，即在学问满腹的三藏法师（piṭakadharas〈སྡེ་སྣོད་འཛིན་པ་〉）中间，表现出能够阐明（གསལ）和讲授（གསུང་）大量复杂的萨迦先祖（ཡབ་མེས）关于法异门（dharma〈paryāya〉〈（ཆོས་ཀྱི་）རྣམ་གྲངས〉）的主张（བཞེད་སྲོལ）以及其他印度有识之士和藏族博学者、大成就者（གྲུབ་ཐོབ）等有关于此之论著。

十一岁时，他要求并接受了居士（Upāsaka〈དགེ་བསྙེན〉）

戒（Saṃvara〈སྡོམ་པ་〉），而且根据正规仪式，伴随着特定的祈祷、教导和加持（adhiṣṭhāna〈བྱིན་རླབས་〉）、教授（Upa-deśa〈མན་ངག་〉、经教〈ལུང་〉、教导〈ཁྲིད་〉）（在坛城〈in the ma-ṇḍala）接受了诸如胜乐（saṃvara）、喜金刚（Hevajra〈ཀྱེ་རྡོ་、བརྟག་གཉིས་〉）和度母（Tārā〈སྒྲོལ་མ་〉）等各种灌顶。

十七岁时（公元1329年），他正式出家为僧（Pravrajyā〈རབ་བྱུང་〉），成为一名沙弥（Śrānaṇera〈དགེ་ཚུལ་〉）。所以，他取法名为索南坚赞（他原名叫尼玛德白罗追〈ཉི་མ་བདེ་བའི་བློ་གྲོས་〉）。

二十岁时（公元1332年），他与其兄顿月坚赞白桑波（དོན་ཡོད་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ་）一道在香地（གཤངས་）博洞恰桂（བོ་དོང་ཆ་གོད་）寺（vihāra）接受了近圆戒（Upasaṃpada〈བསྙེན་པར་རྫོགས་པ་〉），成为一名真正的比丘（bhilsṢv〈དགེ་ཕྲང་〉）。

在后来的年代里，他继续过着严格地学术和宗教训练的成人生活，对各种大乘（Mahāyānic六度乘〈pāramitāyan-ic〉和密乘〈Mantrayānic〉）派别分支的精深教义具有深刻的洞察力，特别是中观派（Madhyamaka，包括根本经典和注释〈mūla, vrtti〉）的因明哲学（མཚན་ཉིད་）和密咒（tantric）有关（སྐོར་）的各种教义诸如胜乐（根据罗、那、止三人〈ལ་ནག་དྲིལ་གསུམ་〉〈Luipā, kṛṢṇa和Gẖaṇṭapa〉翻译系统）、大威德（Bhairava〈འཇིགས་བྱེད་〉）（根据译师〈RVa.（ལོ་ཙ་བ་）〉）、大幻术（Mahāmāyā）、吉祥天女——喜金刚（Śri-Hevajra）、忿怒王（Yamāntaka〈གཤེད་ས་དམར་ཉ་ཕྱང་, ཉ་བཅུ་གསུམ་མ་〉）、度母和时轮续（Kālacakra〈tantra〉〈དུས་འཁོར་（རྒྱུད་）〉）等，包括对他们的注释和论著都有深刻的洞察力。他终于彻底地掌握了讲辩著作三门学问：即（讲解）说明；辩论（教义）和撰

写（论著）（འཆད་རྩོད་རྩོམ་གསུམ་）。

第五世达赖喇嘛在《西藏王臣记》（གངས་ཅན་ཡུལ་གྱི་ས་ལ་སྤྱོད་པའི་མཐོ་རིས་ཀྱི་རྒྱལ་བློན་གཙོ་བོར་བརྗོད་པའི་དེབ་ཐེར་རྫོགས་ལྡན་གཞོན་ནུའི་དགའ་སྟོན་དཔྱིད་ཀྱི་རྒྱལ་མོའི་གླུ་དབྱངས་）第58页背面第5—6行中写道（藏文从略）：

吉祥圣贤喇嘛索南坚赞……精通所有明处(vidyāsthānas),于金刚持(vajradhara)方面获得很高成就，成为所有（萨迦巴）佛学大师中真正的圣贤顶饰（cūḍālaṃkara）……⑦。

公元1343年，他座上了萨迦僧阶统治集团(ས་སྐྱ་གཞི་ཐོ་གོང་མ་)的座主(གདན་ས་ཆེན་པོ་)宝座，该座主可能在当时具有最高的政治和宗教地位。这个宝座他一直坐到公元1347年止。由于圣贤喇嘛是位金刚持者，故在随后岁月里继续从事宗教活动，在宗教教导和解释方面倾注了大量的精力。在这段时间里他曾经作过第巴帕莫竹巴(གོང་མ་ཆེ་སྲིད་ཕག་མོ་གྲུ་པ་)的经师(ཡོངས་འཛིན་),并与他建立了亲密的友谊。在这些年代里他也旅游了很多地方，朝拜了雅砻(ཡར་སྨོང་)地区和诸如温江岛(ཞ་ཤང་རྡོ་)及桑耶(བསམ་ཡས་)等圣地。

公元1373年，即他晚年时期，他曾担任过宗喀巴罗桑扎巴(ཙོང་ཁ་པ་བློ་བཟང་གྲགས་པ་，1357—1419年）幼时的老师。

让我们继续探讨《王统世系明鉴》有争议的确切的成书年代问题。正如上面所叙及，后记中表明的年代无疑是阳土龙年，而阳土龙年除了是公元1328年以外不可能是其它年代。如果这个时间难以令人信服或同样否定某些人提出的另一个假说，即它也许是下一个（即第七个）饶迥纪年法中的土龙年——公元1388年（即作者圆寂后的三十年）。那么势必还有另

外一个成书年代。而且我们从主客观评判标准仔细阅读了《王统世系明鉴》后，发现《王统世系明鉴》中有大量的关于确切成书年代的提示和材料。

伏斯特里科夫提出了种种有利于他理论的"结论"，即认为《王统世系明鉴》至少应是九世纪中叶的著作，并以此来否认该书的作者索南坚赞，在这里的结论中伏斯特里科夫（《西藏历史文献》第59—60页）着重强调了在《王统世系明鉴》中引用的与某些编年和确定时间有重大关系和寓意的各种注释和史料的重要性。其中，他突出了载有蒙古元朝世系(《王统世系明鉴》第三章)和雅砻政权后裔、古格(གུ་གེ་)统治者和雅砻小王系的史料，并且主张某些史料和记载至少描写到这些统治者的前半生即十四世纪末和十五世纪初为止。

然而，他武断地错估了这些纪年材料对其论题的价值。该著作表明的时间包括所用该史料的年代和有关王系的年代及其时间跨度都难以支持他的观点。相反，所有这些根据都有益于证明索南坚赞是该书的作者。

《王统世系明鉴》除了引用藏族历史典范著作诸如法王八思巴(ཆོས་རྗེ་འཕགས་པ་)所著《彰所知论》(ཤེས་བྱ་རབ་གསལ，公元1278年成书)、布顿仁钦朱所著《布顿佛教史》(བདེ་བར་གཤེགས་པའི་བསྟན་པ་རིགས་བྱེད་ཆོས་ཀྱི་འབྱུང་གནས་གསུང་རབ་རིན་པོ་ཆེའི་མཛོད，公元1323年成书)和蔡巴·贡噶多吉(ཚལ་པ་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེ་)所著《红史》(དེབ་ཐེར་དམར་པོ་，公元1346年成书)以外，还引用了上面提及到的以叙述王统世系、雅砻后裔、古格统治者及后裔为内容的由色托巴仁钦多吉(གསེར་ཐོག་པ་རིན་ཆེན་རྡོ་རྗེ་)所著的《文书》⑧(ཡིག་ཚངས)一书。和拉尊楚臣桑波(ལྷ་བཙུན་ཚུལ་ཁྲིམས་བཟང་པོ་)所

著叙述雅砻小政权的《王统记》⑨（རྒྱལ་རབས་）一书。上述两位著作及其著作都早于《王统世系明鉴》作者几十年。

该书对中央王朝的记叙到五代、北宋和金（即ཇ་ཅན་），以及米雅（མི་ཉག〈西夏〉）和蒙古元朝最后一代皇帝顺帝妥欢帖睦尔（1333—1368年）为止。有趣的是，行间注释（མཆན་བུ་）（《王统世系明鉴》第12页背面第5行）表明作者知道元朝把皇位已让给大明（朝）。实际上，大明始于公元1368年这一年。

就这些提示，通过核对和确定《王统世系明鉴》中引用的所有编年史料和有时间可考的历史事件而得到充分的证实。我们就可以把这个年代确定为公元1368年（或者公元1369年）。

该书成书年代最有结论性的根据是在论及大多数历史书中必不可少的关于确定佛陀（Buddha）涅槃（nirvāṇā）时间的这一节中发现的。

这种传统在藏族著作方面形成了一种特殊的文献传统：即佛历（བསྟན་རྩིས་）。按照传统，不仅每一教派或者派别（ལུགས་）都有自己的一套时间推算系统，而且常常是每位学者及其著作都有自己的一套时间推算系统。这种系统基于依据预言佛法兴灭和下世佛陀（重）现的授记（Vyākaraṇa〈ལུང་བསྟན་〉）的愿望而发展起来。这些推算（རྩིས་）实质上成为联结某些有重大关系的历史事件的便利媒介，从而也能使藏族历史学家具有历史的和跨时间的概念。时间（kāla〈དུས་〉）本是无时不在的现象，但对藏族来说却无关紧要，他们在此方面所作的努力并不反映他们对“客观”记载和真实历史十分看重或有这方面的能力。

《王统世系明鉴》把这些有关时间推算方法集中在一节

里并把它置之于第一章末尾。在讨论这些问题之前，我们要先通过提供《王统世系明鉴》中的有关段落来描写和分析这个段落和为其原始史料的《布顿佛教史》。

在藏族大量的时间推算系统中，有两种特别广为流行并且众多著作大量引用的时间推算方法，即：阿底峡（Dīpaṃkaraśrījñāna，982—1054年）和（法王）萨迦巴（<ཆོས་རྗེ་>ས་སྐྱ་པ）时间推算方法。《王统世系明鉴》作者几乎逐字引用了他所依据的史料史，即《布顿佛教史》：

《布顿佛教史》第92页背面第2——第93页正面第3行（藏文从略）：

按阿底峡算法，释迦牟尼于阳木鼠年投胎、阴木牛羊年降生、阴土猪年成佛、阳木猴年季秋上弦八日圆寂；按法王萨迦巴算法：佛祖乃于阳火兔年（饶迥）投胎；阳土龙年（胜生）降生；阳水虎年（罗刹）成佛；阴火猪年（丁亥）季春十五日或季秋八日圆寂。

（91页背面第3行……91页背面第6行）：琛氏南喀札按阿底峡算法认为：阴火蛇年距佛祖涅槃三千三百九十三年，阳水猪年距佛祖涅槃三

《王统世系明鉴》第5页背面第5——第6页正面第2行（藏文从略）：

释迦牟尼的年代，按阿底峡算法，于阳木鼠年投胎、阴木牛年降生、阴水猪年成佛、阳木猴年圆寂；按法王萨迦巴的算法：阴火兔年投胎、阳土龙年降生、阳水虎年成佛、阴水猪年圆寂。

千四百五十八年。按佛祖生于龙年，吉尊札巴坚赞于阳木鼠年圆寂，萨迦班智达认为距三千三百一十九年，后曲米圆寂于阴火牛年（93页正面），却杰喇嘛认为距三千四百一十年。至阳水狗年（壬戌）帝师贡噶罗追坚赞喇嘛于西藏受比丘戒时距佛祖生年三千四百五十五或五十六年。按成道需六个五百年，经论期已过四百五十五年，论期只剩下四十五年，加上经藏戒律教各期三个五百年，未来只剩下一千五百四十五年。（汉译注：作者未译此原文据藏文译）。

按萨迦算巴法，佛祖生于龙年（6页正面）。

帝师贡噶罗追喇嘛阳水狗年在卫地受比丘戒时距佛祖生年三千四百五十五到五十六年。按佛教存在十个五百年说，此时经期已完，经藏期已过二年，还剩四百九十八年，加上教律期五百年，教理期共计剩九百九十八年，再加教名期五百年，共剩一千四百九十八年。

（译文参见附录二）。

阿底峡（ཇོ་བོ་རྗེ་）的编年推算法是他于公元1051年旅居西藏时厘定出来的。这个推算法逐渐广为人知，然而琛氏南喀札（མཆིམས་ནམ་མཁའ་གྲགས་）根据此法于公元1257年（阳火蛇年〈མེ་མོ་སྦྲུལ་〉）进行了推算，得出该年距佛陀涅槃有3393年之久。布顿引用了这个推算（参见上面），直到近来即公元1332年（阳水狗年〈ཆུ་ཕོ་ཁྱི་〉），他都使用这个推算法来推算时间跨度。

这使我们能够建立一个阿底峡的推算系统：

佛陀投胎——阳木鼠年　　公元前2217年

佛陀降生——阴木牛年　　公元前2216年

佛陀成佛——阴土猪年　　公元前2182年

佛陀涅槃——阳木猴年　　公元前2137年

根据我们现在所了解的历史上的佛陀，不论任何明显的年代错误，不管怎么样，根据阿底峡的推算法，公元前2136年是佛陀涅槃后的第一年，这是正确无误的[14]。

当他以萨迦班智达贡噶坚赞(ས་སྐྱ་པཎྜི་ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན，1182——1251年)闻名于世时，萨迦巴编年推算法亦即广为人知。在其著作《(法王)札巴坚赞(གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན，1147—1216年)小传》(《大吉尊喇嘛传记》〈བླ་མ་རྗེ་བཙུན་ཆེན་པོའི་རྣམ་ཐར〉载《萨迦全集》〈ས་སྐྱ་བཀའ་འབུམ་〉第十卷即〈ཇ卷〉第288页背面第1行——299页背面第4行，参见298页背面第1——2行)中收录了这个推算法。该书成书于公元1216年(阳火鼠年〈མེ་ཕོ་བྱི་བ་〉)。他推算出该年距佛陀涅槃已有3350年(参见298页背面第1行，然而，其推算出的3349年乃根据布顿推算法而得，参见上面。)这样，便推算出佛陀于公元前2134年涅槃。然而，萨迦巴推算法源于另外一名萨迦巴大师索南孜摩(བསོད་ནམས་རྩེ་མོ་,1142—1182年)，在其教义著作《入法之门》(ཆོས་ལ་འཇུག་པའི་སྒོ་)(载《萨迦全集》第六卷〈ང卷〉第263页正面317页正面第6行，参见314页背面第6行——316页背面第3行)中收入了他对佛陀涅槃的推算。该书成书于公元1167年(阴火猪年〈མེ་མོ་ཕག་〉)，他推算出距佛陀涅槃已有3300年。

萨迦巴推算系统：

佛陀投胎——阴火兔年　　公元前2214年

佛陀降生——阳土龙年　　公前元2213年
佛陀成佛——阳水虎年　　公元前2179年
佛陀涅槃——阴火猪年　　公元前2134年

《王统世系明鉴》列举这些推算法后，紧接着便有一段成为解决我们编年焦点的文字。因为圣贤喇嘛常常依据《布顿佛教史》引证了帝师贡噶罗追坚赞白桑波喇嘛(ཏཱ་ས་ཏི་ཤྲཱི་ཀུན་དགའ་བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ་,1299—1327年)于公元1322年前往卫地(དབུས་)受比丘戒一事。

布顿记下了这一事件是因为这件事发生在布顿编写《布顿佛教史》(1322—1323年)的那一年，所以他用这一事件作为另外一个年代的定点法。同时，又因为这位帝师曾经做过布顿一段时间的老师。圣贤喇嘛引用这个事件的另外一个原因也许很简单，即帝师喇嘛是他的半兄弟(half-brother 汉译注：指异父同母或异母同父兄弟)。

《王统世系明鉴》中记载的这一事件(参见上面)成为后来从侧面推算妙法(Saddharm)之住(avasthāna〈གནས་པ་〉)和灭(vipralopa〈ནམ་འཇིག་〉)有关时间的起点，即这些理论和概念同宇宙兴亡理论有紧密的联系，也就是说体现了佛教宇宙观和玄学中的末劫说法和授记。佛教认为世间界(lokadhātu)和妙法具有自然循环的属性，注定要兴灭盛衰地循环往复。当他描写到佛法的住(《布顿佛教史》第91页正面第1行——93页背面第5行)和灭(《布顿佛教史》第118页正面第4行—122页背面第5行)时，布顿最终还是对佛法能住世5000年的断言感到满意。因为它较之于那些表明佛法只能住世1000、1500、2000和2500年等等的说法，更深得佛语之根本含义

（和正解〈nītārtha〉——参见92页背面第1行），而那些说法只不过代表初步的世俗(neyārtha——参见92页正面第4—5行)观念。

实际上，这个5000年的说法源于佛音(Buddhaghosa)及其学派(锡兰〈Ceylon〉)。这个体系形成于公元五世纪，随后巴利文编年史(pālichronicles)和诸如《大史》(Mahāvaṃsa)第三章第38页等纪事都采用了这个体系。然而，藏族历史学家是在公元七世纪注释牙军(DaṃṢṭrāsena〈མཆེ་བའི་སྡེ་〉)撰著的繁简略三部《般若波罗蜜多经注疏》(Prajñāpāramitā Bṛhaṭṭikā)('bum-ṭīk)[11]时采用这个5000年说体系的。

（藏文从略）：纳塘版《丹珠尔》《经藏》部注释，第十四卷(ཕ卷)第232页背面第1——7行：

据言："善逝正法住世五千年。"把五千年分开，以五百年为一时期，故有十个五百年期。十期即：首先为内证期、证成期和经教期三期。内证期又分为三期，即：阿罗汉期、不还果期和预流果期；证成期又分为三期，即：胜观期、三昧期和戒律期；经教期又分为三期，即：论藏期、经藏期和律藏期。

（藏文从略）：布顿著《布顿佛教史》第91页背面第5行——92页正面第2行：

《繁简略般若波罗蜜多经注疏》载佛法住世五千年。把五千年一一分开，有十个五百年，即为十期。按第一、第二和第三个五百年，依次出现阿罗汉、不还果和预流果，故称其为阿罗汉期，不还果期和预流果期。是为内证三期；按第四、第五和第六个五百年，依次出现胜观、三昧和戒律，故称其为胜观期、三昧期和戒律期，是为证

再加上唯形象期，共为十期。每一期又各为五百年，如是十期为十个五百年，共计五千年。第一个五百年是阿罗汉期；第二个五百年是不还果期；第三个五百年是预流果期；第四个五百年是胜观期；第五个五百年是三昧期；第六个五百年是戒律期；第七个五百年是论藏期；第八个五百年是经藏期；第九个五百年是律藏期；第十个五百年是唯形象期，即最后一个五百年。

成三期(92页正面)；按第七、第八和第九个五百年，依次出现了论藏、经藏和律藏，故称其为论藏期、经藏期和律藏期，是为经教三期；第十个五百年，出家人徒具外表形象而不具真正见行，故称其为唯形象期。此五百年即最后一个五百年。

根据这个5000年周期，妙法(saddharma)被拟想为正在衰亡直至寂灭，并用十个“回转”或者品目(Parivarta〈ལེའུ〉)来表示这一衰亡过程，每一个时期为五百年。妙法住世的十个时期又进一步被分为三个主要时期，每个主要时期包括三个时期。

第一个主要时期中佛教被描述为具有圣贤(ārya-pudgala)证成(adhigama)之果(phala)的特征，每一个时期依次冠以具有证成的(不同的声闻乘〈śrāvakas〉)“阿罗汉”(arhat-pratipannaka and arhat)和“不还果”(anāgami-pratipannaka and-°phalaka)及“预流果”(śrotā patti-pratipannaka and-°qhalaka)之名。

第二个主要时期用行和见(qratiqatti)之戒来表示，

与三戒（ṣiksā）相对，分别是“胜观期”(adhiprajnā)、“禅定期”（adhicitta）和“戒律期”（adhiṣīLa）。

0

阿罗汉期（དགྲ་བཅོམ་པ་<ARHAT>）

500

不还果期（ཕྱིར་མི་འོང་བ་<ANĀGĀMIN>）

1000

预流果期(རྒྱུན་དུ་ཞུགས་པ་<ŚROTĀPNNA>）

1500

胜观期（ལྷ་མཐོང་<VIPAŚYANĀ>）

2000

三昧期(ཏིང་ངེ་འཛིན་<SAMADHI>）

2500

戒律期(ཚུལ་ཁྲིམས་<ŚĪLA>）

3000

论藏期(ཆོས་མངོན་པའི་སྡེ་སྣོད་<ABHIDHARMA-PITAKA>)

3500

经藏期(མདོ་སྡེའི་སྡེ་སྣོད་<SūTRA-PIṬAKA>）

4000

律藏期(འདུལ་བའི་སྡེ་སྣོད་<VINAYA-PIṬAKA>）

内证(ཁོང་དུ་ཆུལ་བ་<ADHIGAMA>)三期(ལེའུ<PARIVARTA>) 或胜果（འབྲས་བུ་<PHALA>）三期

证成(སྒྲུབ་པ་<PRATĪPATTI>) 三期（ལེང་<PARIVARIA>)

经教ལུང་(<ĀGAMA>)三期（ལེའུ་<PARIVARTA>）

4500

唯形象期（ཏྲག་ས་ཙམ་〈LIṄGAMĀTRA〉）　　最后五百年（ལྔ་བརྒྱ་ཐ་མ་）

5000

第三个主要时期用（善能〈Paryavāpti〉）经教传统（āgama）表示，用三藏（Tripiṭaka）体现。

在佛教寂灭前的最后一个时期，妙法信仰只徒具外表和形象（linga，nimitta），即唯形象时期。

尽管5000年体系的理论内容展示了小乘（Hinayānic）佛教的真正根源和传统，但是，也许因为藏族第一个历史学家萨迦巴大师把它写进著作并获得了义（nitārtha），使它在西藏名声狼藉。

言归正题，我们继续探讨《王统世系明鉴》的成书年代。现在，对于成书年代我们掌握有大量充分的无可辩驳的根据，由于索南坚赞亲自对年代推算过，再把这5000年的体系同萨迦巴佛陀涅槃推算法结合起来，并参照布顿的推算法，那么就能确切得知佛陀涅槃距成书年止究竟流逝了多少个年代。

索南坚赞推算出阳水狗年（ཆུ་ཕོ་ཁྱི་）帝师喇嘛到达卫地（即公元1322年，引自布顿）已经过去3455年，并推算出妙法住世仍有相当长时间，他的推算过程也许相应如下：

1.第七个500年时期

（包括论藏期〈Abhidharma-piṭaka〉）3500年

\+ 经藏期（Sūtra-piṭaka）2年

2 -

3502年

3502 + 2134（萨迦巴之佛陀涅槃年）＝1368

2. 通过布顿推算法推算：

第六个500年时期　　　　3000年

＋　第七个时期的455年

455－

3455年

不管

a)

3502（《王统世系明鉴》）　÷3455（《布顿佛教史》）　＝47

或

b)

1545（《布顿佛教史》）　÷1498（《王统世系明鉴》）　＝47

1322（《布顿佛教史》）　＋　47

＝1368（包括两种年代）或1369

无可辩驳，两种推算法都把公元1368年作为《王统世系明鉴》的成书年代。

根据这些材料得出的新的结论是受益于我们对《王统世系明鉴》中所运用的史料（参见前面第16页）的研究，我们将把这些结论运用于我们即将勾勒的《王统世系明鉴》的总体背景、主题和结构中。

这儿存在着一个有碍于我们下一步进行更深入探讨的问题。著作后记告诉我们萨迦巴领头大师圣贤喇嘛索南坚赞于桑耶寺著成《王统世系明鉴》一书。

然而，根据各种史料，我们不仅能够寻找到他很长一段时间内旅居桑耶寺的证据，而且还被告知由他负责主持维修、修缮和建复其中一次因自然而坏的桑耶寺。在桑耶寺历史上寺院因被破坏而经常培修屡见不鲜。

1.大自在天著《广大清净所有佛田智慧三吉祥体藏于任运而成之大经堂顶叙述修缮之情之犹如启开奇异大海良缘信门之钥匙目录》第45页正面 第7行——47页 正 面 第1行（藏文从略）：

……云：《佛说八部集聚授记秘籍》载：

成为慈贤之菩提萨埵，

获业力之身首尾不一，

为众生之利虔诚祷告（46页背面），

化为地上贤正文殊身，

持佛法修缮桑耶经堂，

调伏十恶不赦魔化身，

取名索南导引众生路，

敲响纯正佛法之檀板。

授记如此赞颂道。用佛法犹如初升的太阳照亮这片土地的亲教师，使众生具发菩提之心，犹如赤心忠诚之穗，获得大海孕育之纯正要约之愿望犹如赤金花蕾一般成熟，善于驾驭，见成瀑流四种事业之上贤之佛法怙持之主，法王吉祥具圣贤喇嘛索南坚赞白桑波，长时间居住桑耶寺，身居亲教师活佛宝座，大大转动博大精深之佛法之轮，看视教化之众生。时地方之主和护法神二者亦化身为人，佛法论藏等殊妙之解脱犹如向沟谷落下之月难以估测。据载“（圣贤喇嘛）从佛子之业绩，彻底修复众生之经堂，新建西南方之垛子，并竭力为（桑

耶）寺所有锡地举行仪式，消灾祈福。”建树之恩慧之阳光遍照长生路。力举齐天众生含识之欲，诚成善绩之荷花池犹如春天般殊胜。（47页正面）。……（47页正面第7行——47页背面第2行）：培修“色桂”和旧垛子，新修东面之垛子并大力扩展。新建一切三宝所依和能依处，迎请护法神等并使其长住（47页背面）。另外，培修了经堂分殿，扩展了小“色热”和常洪处，总之，有益于佛法和众生之悦耳妙音娓娓动听犹如从白云深处传来，一群群白色蜜蜂飞至，来往穿梭繁忙地采集着智慧之甘汁。新识田地里的种子逐渐破土，二资粮之幼苗迅速茁壮成长。……（同时参见34页背面第5行，50页背面第6行和101页背面第2行）。

2·གངས་ལྗོངས་མདོ་སྔགས་ཀྱི་བསྟན་པའི་ཤིང་རྟ་དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་པའི་ཆོས་འབྱུང་མདོར་བསྡུས་སྐལ་བཟང་ཡིད་ཀྱི་དགའ་སྟོན།《雪域佛法显密二教之开创者吉祥具萨迦巴之宗教源流概论良缘意之喜宴》第60页（藏文从略）：吉祥桑耶寺是……在后弘期时期由萨迦班智达和圣贤喇嘛、持咒大师进行了大力培修。（桑耶）寺庙管理机构把原来属于各个僧舍的执事一职交给了萨迦，堪布亦有由萨迦委派之例。

3·ཨོ་རྒྱན་གླིང་པས་ལོ་པཎ་བཀའི་ཐང་ཡིག邬金林巴著《译师和班智达遗教》第137页背面第1——4行（藏文从略）：

索南坚赞喇嘛氏，
阳火虎年住岗波；
邬金林巴掘岩洞，
共获伏藏三千五。

旋即于阳土猴年，
桑耶修复行开光。
九月二十九日天，
前往西方霍域官。

特别是《译师和班智达遗教》中的史料引起了我们的注意，不仅因为它记载了圣贤喇嘛的行踪和时间等令人信服的证据，这个时间即阳火虎年，实际上根据邬金林巴的推算（3500÷2134〈萨迦巴推算法〉=1366，参见上面）应该改为阳火马年，即公元1366年，而且还因为它为我们提供了一条重要线索，即圣贤喇嘛培修桑耶寺伟大之举和旋即开光(Pratiṣṭhā, རབ་གནས་）的时间。

这些活动是在阳土猴年（ས་ཕོ་སྤྲེའུ་),即公元1368年实施的。这一年于大都（即北京）推翻了蒙古（霍尔）元朝的统治，并为明朝取而代之。

桑耶寺

桑耶寺——更确切地说是དཔལ་བསམ་ཡས་མི་འགྱུར་ལྷུན་གྱིས་གྲུབ་པའི་གཙུག་ལག་ཁང་།（《王统世系明鉴》86页正面第2行，89页背面第6行，90页正面第3行）“吉祥无边不变天成之寺”。它由各个寺庙即西藏最古老的合成寺庙组成，造形犹如一个巨大的坛城（maṇḍala《王统世系明鉴》90页背面第4行）和意想中的世界模型（འཛམ་བུ་གླིང་ལ་དཔེ་）并以此为其重要象征。

（莲花生〈Padmasambhava〉)用法力调伏(དམ་ལ་བཏགས་པ་《王统世系明鉴》88页背面第6行）地祇、厉鬼、魔鬼和罗刹（ས་བདག་ བགེགས་ འདྲེ་ སྲིན་等）邪恶。(由菩提寂护〈Bodhisattva Sāntaraksita）用金刚橛镇地（kila-rituals

〈ས་ལ་བྲུར་བཏག་པ་〉《王统世系明鉴》85页背面第5行，87页正面第1行）、加持地基（ས་གཞི་བྱིན་གྱིས་བརླབས，《王统世系明鉴》87页正面第1行）、堪舆地相（ས་དཔྱད，《王统世系明鉴》86页背面第5行）以筹桑耶寺之建。桑耶寺从奠基（ཆང་བཏིང་བ་，《王统世系明鉴》90页正面第1行）到正式建成）ཞིག་པ་，བཞེངས་པ་）大约花费了十二年时间（从兔狗年〈ཡོས་ཁྱི་ལོ་〉即公元７６３年到第二个兔狗年、即公元７７５年整整十二年〈ལོ་སྐོར་གཅིག་〉《王统世系明鉴》90页正面第1行，93页背面第3行，91页背面第4行）。最后于公元７７５年举行开光典礼（རབ་གནས，《王统世系明鉴》90页正面第3行——91页背面第3行）。

与桑耶寺紧密联系而又纠缠不清的是公元792——94年发生的桑耶法诤（《王统世系明鉴》92页正面第1行——92页背面第6行；《布顿佛教史》第127页背面第6行——129页背面第6行）（经常误称其为拉萨法诤）。这次极为重要的辩论（རྩོད་པ་）关系到佛教在西藏的发展前途和方向。辩论的一方是唐朝长安的Hva-ṣan（即和尚）摩诃衍那（Mahāyāna），代表"顿悟"一派、即顿门（巴）（སྟོན་མིན་〈པ་〉）（•yaugapadya，གཅིག་ཅར་〈བ་〉，《王统世系明鉴》92页正面第3行；《布顿佛教史》129页背面第6行）。他主张内省和绝对安静，以及适当禅定的方法来达到自然成佛；辩论的另一方是印度瑜伽行中观自起派（Yogācāra-Mādhyamika-Svātantrika）噶玛拉锡拉（KamalasiaL），代表"渐悟"派，即渐门（巴）ཙེན་མིན་〈པ་〉）（•krama，〈-eṇa〉，རིམ་〈པ་〉，〈གྱིས་པ་〉）（《王统世系明鉴》92页正面第3行；《布顿佛教史》129页背面第6行），提倡遵循传统的富有理性色彩的大乘教义（Mahāyānateachings）通过渐进（＋地〈ten bhūmi

s〉等）业力（即菩提）来最后达到成佛目的。后来印度佛教成功地获得胜利也许取决于他们的教义对没有佛教经验的藏族特别适应。尽管如此，它并不能表明政治和思想的因素可能决定了辩论的结果这一事实。另外一方面，不管汉地佛教遭到如何的惨败和许多藏族僧人改皈它信，但是他们在西藏佛教中仍有一定影响，因为我们可以在宁玛派（རྙིང་མ་པ་）的大圆满法（རྫོགས་ཆེན་）中寻找到汉地佛教对它的明显影响。

从后弘期（ཕྱི་དར་）开始（结束了吐蕃王朝的崩溃和灭法的多事之秋时期。吐蕃王朝的分崩离析很大程度上是由于把佛教突然传入吐蕃，使吐蕃社会同时出现了两大对立的异己因素而导致的。）从此后（只有）桑耶寺保留了佛教大多数重要内容，故得到西藏各个教派的普遍尊重，并视其为（拯救佛教）的纪念碑和整个民族文化遗产的象征。

在公元十三——十四世纪萨迦派统治时期，居于统治地位的萨迦派控制了桑耶寺。由于卫藏（དབུས་གཙང་）战争的爆发，特别是帕莫竹巴（ཕག་མོ་གྲུ་པ་）万户（ཁྲི་སྐོར་）（治乃乌东则〈སྣེའུ་གདོང་〉）和后藏统治者仁蚌巴（རིན་སྤུངས་པ་）（治桑珠则〈བསམ་གྲུབ་རྩེ་〉）之间的冲突，使桑耶寺遭到严重的破坏。

杰出的萨迦巴大师圣贤喇嘛索南坚赞身居寺主要职的晚年生活期间，正如上面所述，热情、积极致力（ལེགས་པར་སྤྱར་བཞེས་མཛད་པ་）于宗教活动和侍奉（རིམ་གྲོ་, བཀུར་སྟི་）桑耶寺圣地（གནས་གཞི་），对寺院的外形进行大规模更新（གསར་བསྒྱུར་），修缮各种合成寺庙，尤其是建造角塔或墙顶盖（垛子，ཚུག〈khoṭaka〉）、塑立和修复（小寺庙等）中的塑像（描写所依和能依〈རྟེན་དང་བརྟེན་པ་〉，按字义即：“能依〈神像〉和其所依〈庙堂〉〈诸如坛城等〉的像和壁画”等）诸如塑立

佛法（Dharmapālas）和护法神及其侍从（ཆོས་སྐྱོང་འཁོར་བཅས་）（塑像）。索南坚赞（犹如一个真正的遮迦那他〈Jagannātha〉毗湿奴神的化身）显示出他至高无上的利他主义精神（ལྷག་བསམ་〈adhyāsaya〉）。他增加了（直接向桑耶寺各种圣物）的常供（pūjana〈མཆོད་སྒྲུབ་〉）。

令人惊讶的是，当圣贤喇嘛在民族独立的具体象征、雅砻王朝时期吐蕃政治、民族的“黄金时期”建立的桑耶寺全力积福时，促使和激励他编写一部旨在两个重要主题的吐蕃民族史：在雅砻王朝时期，吐蕃以一个统一的民族矗立于世，特别是关于与吐蕃王朝的建立和把佛教定为吐蕃宗教有密切联系的赞普松赞干布（སྲོང་བཙན་སྒམ་པོ་）和赞普赤松德赞（ཁྲི་སྲོང་ལྡེ་བཙན་）的生平和时代。

对贤者喇嘛而言，编写一部反映佛教在吐蕃早期活动的历史著作从宗教上而言所获之福德报应（Punya-rewarding）和英名绝不低于他在桑耶寺从事的任何活动。相反，在最富有创造力和精力旺盛的一生中，它可以确切地表现出一种自然的补充和盖顶石，这种献身于扶持和光大妙法的宗教生活是从三门来体现出来的，三门（སྒོ་གསུམ་）即身（སྐུ་,ལུས〈kāya〉）、语（གསུང་,ངག〈vāk〉）、和意（ཐུགས་,ཡིད〈citta〉）。它与三所依（རྟེན་གསུམ་）相对应，即：神像为身所依（སྐུ་རྟེན་）、佛经为语所依（གསུང་རྟེན་）和佛塔（stūpas等）为意所依（ཐུགས་རྟེན་）。

从《王统世系明鉴》（86页正面第2行——92页正面第6行）对桑耶寺进行大幅度的描写推测，圣贤喇嘛对桑耶寺特别感兴趣。当我们一经认识到这一点，我们的立论便又一次得到了证明。圣贤喇嘛在整个《王统世系明鉴》中使用的鲜为人

用和鲜为人知的历史史料同样值得注意，它为我们研究桑耶寺的古代史提供了一条捷径。我们把各种构成《王统世系明鉴》得以产生的背景的各种成份组合起来，大致勾勒一下导致它产生的当时的政治形势和时代、及其发生事件的轮廓，以便使这幅图画臻于完善。

在十三世纪时期，萨迦派控制（མངའ་སྒྱུར་，དབང་སྒྱུར་）了西藏地区（བོད་ཁམས་），作为交换代价，萨迦派和元朝统治者建立了施供（ཡོན་བདག་མཆོག་གནས་）关系。萨迦派承认元朝的宗主权地位，元朝以灌顶供（དབང་ཡོན་）将西藏至高无上的权力交给了萨迦派，并赐其封号。萨迦派担任皇帝的帝师（གོང་མའི་བླ་མ་）和充当皇帝的供处（མཆོག་གནས་）。由于建立了授权或封建臣属协定，萨迦派从而获得了管理西藏内部事务的权力。元朝把西藏划分为十三个万户（ཁྲི་སྐོར་）和（后来的）三大区（ཆོལ་ཁ་）（参见《青史》〈དེབ་ཐེར་སྔོན་པོ་〉6页正面第5行；《西藏王臣记》第40页正面第4行——61页背面第1行；《汉蒙佛教源流如意宝树史》〈འཕགས་ཡུལ་རྒྱ་ནག་ཆེན་པོ་དང་སོག་ཡུལ་དུ་དམ་པའི་ཆོས་འབྱུང་དཔག་བསམ་ལྗོངས་བཟང་〉158页第21行15——9页第14行；《土观宗派源流》〈གྲུབ་མཐའ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཀུན་དང་འདོད་ཚུལ་སྟོན་པ་ལེགས་བཤད་ཀྱི་མེ་ལོང་〉萨迦巴章节，第5页正面第5行——5页背面第3行）。

根据政教二种制度（ལུགས་གཉིས་）把真正的实权分开。宗教事务（ཆོས་ཀྱི་བྱ་བ་）授权于萨迦喇嘛（ས་སྐྱ་བླ་མ་〈ས་〉）（僧侣统治集团）；同时把政治事务（འཇིག་རྟེན་གྱི་བྱ་བ་）授权于本钦（དཔོན་ཆེན་〈总裁，即负责主管行政、司法和军事事务〉），和囊钦（ནང་ཆེན་〈主管内部事务〉）。

萨迦派从掌权到失权正是西藏历史上最严酷的时期之一

（参见《西藏画卷》第一章 第7—17页）。萨迦统治西藏大约长达七十五年（公元1274—1349年)。在这个时期内，各种竞争者和谋权万户（每一个都是家族和教派联合）之间相互争斗，挑起战争。特别是萨迦巴和止贡巴（འབྲི་ཀུན་〈ང་གུང་〉པ་）之间的争斗，以及后来帕莫竹巴和雅桑（གཡའ་བཟང་）之间的争斗最为激烈。

萨迦派统治势力的最终瓦解主要是由于帕莫竹巴万户统治者（和万户长〈ཁྲི་དཔོན་〉)即大司徒（ཏའི་སི་ཏུ་〈汉语，参见劳费尔《藏语中的借词》载《通报》第17号 第529页〉）绛曲坚赞（བྱང་ཆུབ་རྒྱལ་མཚན་）（1302—1373年）（有关这位显赫人物的生平、平步青云及其传记参见《西藏画卷》第一章第20—22页；夏格巴：《西藏》第61——90页；《青史》ང་卷第6页正面——第7页正面；《新红史》(རྒྱལ་རབས་འཕྲུལ་གྱི་ལྡེ་མིག་གམ་དེབ་ཐེར་དམར་པོའི་དེབ་ཐེར་གསར་མ་〉第70页背面第1行——75页正面第1行；《西藏王臣记》第73页背面第5行—81页正面第3行；首先是他〈自己〉的《司徒遗书》〈སི་ཏུ་འི་བཀའ་ཆེམས་〉109页背面第2行——231页背面第2行。）的出现。

公元1388年他被任命为帕莫竹巴万户长（并授其以印信），一方面是由于这位司徒具有非凡的政治和军事才能；一方面是由于各个万户之间互相抗衡的倦怠战争。萨迦本钦间的内斗导致了内乱（ནང་འཁྲུགས་），萨迦家族（和氏族）内部分裂（གདུང་བརྒྱུད་ནང་གྱེས་）、一盘散沙（ཞ་བཤིག་），这些因素最终导致了萨迦至上权利的崩溃和大司徒彻底接管统治权力，控制卫藏地区。帕莫竹巴政权大约延续了二百余年。

绛曲坚赞逐渐大权在握，不仅同元朝的逐渐崩溃一致，而且显然是在事实上的元朝霸权和形式上的萨迦卑恭屈膝几

十年后把民族主义体现一新。

帕莫竹巴政权治所在乃乌东（则），它与雅砻和穷结（འཕྱོངས་རྒྱས）地区毗连，这就意味着西藏统治中心在卫地从吐蕃王朝时期的中心和摇篮的一次新的转移。大司徒绛曲坚赞实行“民族复兴”和独立的政策，在其执政期间我们又看到了雅砻王朝的“黄金时代”的复活。例如他制定的法律（ཞལ་ཅེ་གཙོད་ཐུགས）即模拟赞普松赞干布制定的类似的法律系统而来（参见《西藏王臣记》80页正面第5行——80页背面第6行；《汉蒙佛教源流如意宝树史》第160页第28——29行），以及《遗书》的写作显然同《柱间史》（བཀའ་ཆེམས་ཀ་ཁོལ་མ）相似。

《司徒遗书》（例如98页背面第3行—99页正面第3行）和各种史籍（例如《布顿活佛使》〈བུ་སྟོན་རིན་པོ་ཆེའི་རྣམ་ཐར〉第27页正面第3—4行，40页正面第6行，载S·O·R·XXIV，IS·M·E·D，1966；《新红史》73页背面第5行，74页正面第1行；《西藏王臣记》58页背面第6行）充分表明：圣贤喇嘛不仅是第巴大司徒（ཏི་སིད་གོང་མ་ཏའི་སི་ཏུ）终生亲密友好的经师（ཡོངས་འཛིན），而且事实上还是他的首要大德（Gurus〈གུ་རུས〉）和上师（མཆོག་གི་བླ་མ）之一，上师在宗教上被视为具有无可比拟和举世无双的崇高地位。大司徒本人兼喇嘛和万户长于一身，即主管政教合一事务：既是僧人，又是万户长。然而，圣贤喇嘛经常调停、和解复杂的战争和冲突，充当中介人和调解人的角色，参见例如《遗书》52页背面第3行，54页正面第2—3行，57页背面第2行；《西藏王臣记》78页正面第3行，78页背面第4行）。《司徒遗书》特别为我们提供了法王圣贤喇嘛在桑耶寺的各种活动（和来往滞居）的根据，尤其是提供了公元1350—1360年

这一时期内的活动行踪（参见《遗书》例64页背面4—5行，110页背面第3—4行，112页背面第4行，150页背面第4—151页正面第1行）。最后，值得注意的是大司徒除了修建了一座因明讲辩院（བཤད་གྲྭ་）和一个经堂外，还为圣贤喇嘛在乃乌东附近之日斯塘（རི་སི་ཐང་）修建了一座独立的茅篷（དབེན་དགོན་），并在桑丹林（བསམ་གཏན་གླིང་）附近修建了一座禅定室（གཟིམས་ཁང་）（参见《新红史》74页正面第2行；钦则的《卫藏道场圣迹志》第9页背面，译文载S·O·R·第16号刊）。迄今我们还能在桑丹林找到盛有圣贤喇嘛骨灰的灵塔（མཆོད་རྟེན་）（参见杜齐：《拉萨及其以远》第135页）。

当然，在大司徒绛曲坚赞的大力支持下伏藏（གཏེར་མ་）的挖掘达到登峰造极并非完全是巧合（参见《西藏画卷》第一章第110—15页）。邬金林巴（ཨོ་རྒྱན་གླིང་པ་）是"掘藏"的姣姣者（例如掘出《莲花遗教》〈པད་མ་བཀའ་ཐང་〉、《五部遗教》〈བཀའ་ཐང་སྡེ་ལྔ་〉等）——这些伏藏详细描述和美化了吐蕃赞普的统治时代和佛教的传入，特别是上师莲花生的活动。大司徒绛曲坚赞本人属于朗氏（རླངས་）家族，根据《朗氏灵犀宝卷》（རླངས་ཀྱི་གདུང་རྒྱུད་པོ་ཏི་བསེ་རུ་），莲花生曾预言过他的出现及其平步青云。（参见《西藏王臣记》71页正面第2—3行）。

《王统世系明鉴》完美地结合了大司徒倡导的民族主义激情和民族主义意图。实际上，《王统世系明鉴》广泛地以伏藏传统为基础（参见下章），所以，《王统世系明鉴》不仅是传统的历史编纂学和伏藏传统结合为一的最佳典范，而且有充分的理由把它视为这一传统的继续。

当我们读到含有重要史料的圣贤喇嘛后记：《王统世系

明鉴》德格版103页背面第6行——104页正面第2行时，我们的观点就得到了证实：

《王统世系明鉴》德格版104页正面第1—2行：（藏文从略）

> 简述诸法王之传记，
> 拉尊仁青白听劝请，
> 金刚持索南坚赞著，
> 摈弃障、误存信史。

上文告诉我们：圣贤喇嘛撰著的《王统世系明鉴》是应拉尊仁青白（བརྩུལ་པ་）之劝而作。

这位尊者（知事僧〈ཞལ་ངོ་〉即大德⑫：政教〈ཆོས་སྲིད་〉权力的结合）源根溯底不是别人正是同时代大司徒的亲戚和朋友萨迦本钦（由大司徒任命的）南喀丹巴坚赞白桑波（ནམ་མཁའ་བསྟན་པའི་〈བརྟན་པའི་〉རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོ་）（法名〈རབ་བྱུང་བའི་མཚན་〉：仁青白桑波）。根据我们掌握的有关强卡（巴）（བྱང་ཁ་〈པ་〉）庄园和万户的史料，强卡万户的万户长之族源可以追溯到西夏（མི་ཉག་）国王杰桂（རྒྱལ་གོད་）。在其一生中被封授过许多官职，首先是“虎头三宝印”（སྟག་མགོ་ནོར་བུ་གསུམ་），即万户长和国公（གུའི་གུང་）以及大元国师（ཏ་དབེན་གུ་ཤྲི་）拥有之晶印。（《布顿传》：28页背面第4—5行，35页背面第1行，40页正面第5—6行；《新红史》54页背面第5行，57页背面第3行——58页背面第3行，73页正面第4行——73页背面第4行；《西藏王臣记》61页正面第1行，65页背面第5行——66页正面第4行；《汉蒙佛教源流如意宝树史》159页第7行，160页第10—13行）。

根据我们研究的结果表明《王统世系明鉴》撰成的后

台、主要支持者无可辩驳即是大司徒绛曲坚赞——这是一部从其志趣而诞生的著作——是他政治和民族抱负之理想得以体现和具体化的著作。

弄清《王统世系明鉴》的编著背景，必须对其作者的意图和注意力进行更为深入细致的理解。

然而，在本文结束之前，我们还得先解开一个谜：即后记中标出的年代错误。对此我们有了新的线索，由于纪年生肖印刷之误而出现了令人可悲的笔误，确切而言应是刊刻之误。

即：

后记：	正确年代：公元1368年
阳土龙年（ས་ཕོ་འབྲུག་）	阳土猴年（ས་ཕོ་སྤྲེའུ་）

这是由于正字法拼写混乱而造成的错误，即：基本唇音＋中缀－r同时产生两个年代。

注　释

①参见I·J·史密特：《中亚各族、主要是蒙古、西藏的古代宗教、政治和文学形成史研究》(Forschungen im Grebiete der älteren, religiösen, Politischen und literaischen Bildungsge-schichte der Volker Mittel-Asiens, Vorzüglich der Mongolen und Tibeter)，圣·彼得堡(St.peter-sbung)，1824年出版，第193—206页。和他的《东蒙古及其王室的历史》(Geschichte der Ost-Mong-

olen und Ihres fürstenhauses)，圣·彼得堡（St.Petersburg），1829年出版，第316—371页。史密特在其萨囊·彻辰（sanyang sečen）的蒙古史译注中提供了大量的《王统世系明鉴》（Bodhiömr）：卫拉特蒙文本（Oirat-Version）。

②参见伏斯特里科夫：《西藏历史文献》第58—62页及其当时为《王统世系明鉴》研究所作的调查的注释。

③这个尊号来源于克什米尔（Kaṡmirian）学者释迦室利跋陀罗（Ṣākyaṣribhadra，克什米尔大班智达〈ཁ·ཆེ·པཎ·ཆེན་〉）（公元1127—1225年），当他在西藏旅居期间，他赠送萨迦教主贡噶坚赞（ཀུན་དགའ་རྒྱལ་མཚན་）以萨迦班智达（ས་སྐྱ་པཎྜི་ཏ་）的称号。这个称号用来尊称上师。后来的萨迦几祖（ས་སྐྱ་གོང་）都沿袭了这一称号。

④参见隆朵活佛阿旺罗桑（ཀློང་རྡོལ་བླ་མ་རིན་པོ་ཆེ་ངག་དབང་བློ་བཟང་）：《文集》（གསུང་འབུམ་）ཟ卷31页第1—2行。

⑤目前我只见到一部小传，即绛央谢巴（འཇམ་དབྱངས་བཞད་པ་）之《章嘉乳白多杰传》（རྗེ་བཙུན་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པོ་ལྕང་སྐྱ་རོལ་པ་རྡོ་རྗེའི་འཁྲུངས་རབས་ཀྱི་འཕྲིན་བ་གཏམ་དུ་བརྗོད་པ་ངོ་མཚར་དད་པའི་སྟོན་ཤིང་）载绛央谢巴《文集》ཁ卷（成书于阴火鸡年〈མེ·མོ·བྱ·〉即公元1777年），共九章（ཤོལ་འདེབ་）（33页背面第3行——45页正面第3行）；五世达赖喇嘛：《西藏王臣记》58页正面；《青史》卷5页正面第5行——5页背面第1行；《红史》（དེབ་ཐེར་དམར་པོ་）33页正面第4行；《布顿传》19页背面第3行，20页背面第5行，22页正面第7行，22页背面第6行，27页正面第5行，30页正面第6行；松巴堪布（སུམ་པ་མཁན་པོ་）所著《年表》（RM）；《吉祥萨迦巴之简明宗教源流》（དཔལ་ལྡན་ས་སྐྱ་པའི་ཆོས

འབྱུང་གཏོར་རབ་འབྱེས）（达姆拉萨拉，第42、46、61页）；《萨迦世系》（ས་སྐྱ་གདུང་རབས）参考杜齐《西藏画卷》第二章第627页表和注释。诸如萨迦绛滚阿美谢布（ས་སྐྱ་འཇམ་མགོན་ཨ་མེ་ཞབས）所著《萨迦世系全本》（ས་སྐྱ་གདུང་རབས་ཆེན་མོ）或其《滚布宗教源流》（མགོན་པོ་ཆོས་འབྱུང）都未能引用。

⑥根据《汉藏史集》（རྒྱ་བོད་ཀྱི་ཡིག་ཚང）204页背面第1—5行，贤者喇嘛圆寂于桑耶拉章扎喜岗（ཟླ་ཟང་བཀྲ་ཤིས་སྒང）。

⑦贤者喇嘛属于萨迦派中修司密诀(Esoteric Mantr-a-tradition)一系(萨迦密宗大师〈ས་སྐྱའི་གསང་སྔགས་ཀྱི་བསྟན་འཛིན〉，参见《土观宗派源流》萨迦派一章，9页正面第1行）以示区别于萨迦派显宗大师（ས་སྐྱ་པའི་མདོ་ཕྱོགས་བསྟན་འཛིན）一系（同上，第7页正面第6行）。

⑧直接把此人视为莿尼巴仁青多吉(བཅུ་གཉིས་པ་རིན་ཆེན་རྡོ་རྗེ，1217—1280年)，参见《新红史》48页背面第4行——69页正面第5行。雅则（ཡ་རྩེ）统治者赠送给该家族的镏金尾顶（གསེར་ཏོག）即是证明我们把它视为此人的根据。雅则家系在《文书》中描写得相当详细。然而，《红史》告诉我们：公元1286年他曾告知绛吉东巴喜饶邦（བྱང་རྗེ་སྟོང་པ་ཤེས་རབ་འབུམ）他正在撰著历史著作《如意宝树》（དཔག་བསམ་ལྗོན་ཤིང），该书不可能有他过世于公元1280年的记载。

⑨拉尊(ལྷ་བཙུན，即王室出家僧人)或ལྷ་ཆེན（拉钦）楚臣桑波(ཚུལ་ཁྲིམས་བཟང་པོ་)是雅砻王族阿达札巴仁钦（མངའ་བདག་གྲགས་པ་རིན་ཆེན）之子，阿达札巴仁钦和帕巴喇嘛（འཕགས་པ་བླ་མ，公元1235—1280年）是同时代人。后者系布顿仁钦朱（བུ་སྟོན་རིན་ཆེན་གྲུབ）（公元1290—1364年）的祖父（མེས་པོ）（《布顿传》5页正面第5行，6页正面第6行），著有《王统广史》

(རྒྱལ་རབས་དེབ་ཐེར་ཆེན་མོ་)，参见《新红史》37页背面第1—2行。

⑩根据下列推算方法，有关这一点就显得很重要：
1）当推算佛涅槃年代（公元前）（x），（已知）佛涅槃确切数(b)，（已知）沸涅槃距今数（公元)(a)，再加上一年以补上述年代之差，便求出佛涅槃年代（x）即：
3393（b）÷1257（a）=2136+1=2137（x）即得出佛涅槃代年为公元前2137年。
2）当推算佛涅槃距今已逝之确切年代数(x)，在（已知）佛涅槃年代（公元前）（a）和（已知）佛涅槃距今年代数（公元）（b）之和中减去一年（x）即得出该值。即：
2137（公元前）（a）+1257（公元）（b）=3394－1=3393（x）。当推算公元前到公元后的年代之差时，根据一般推算规则推算，便得出佛涅槃距今有3393年。同时参阅P·伯希和（P.Pelliot）有关此方面的高质量论文：《西藏编年史中的六十甲子纪年法》（Le cycle sexagēnaire dans-la chronologie）载《亚洲学刊》第一卷，尤其是第664—65页（公元前的周期年表）〈Tableau des dates cycliques anterieurs al'ére chré-tienne〉）。

⑪Āryatasāhasrikāpañcavimsatisāhasri-kāstād-asāsāhasrikāprajñaqāramitā-Brhattikā简称为《繁简略般若波罗蜜多三摧破经》（ཡུམ་གསུམ་གནོད་འཇོམས），以妙法住世之各种理论综述为内容。参见E·拉摩提（E·Lamott-e）；《印度佛教史》（Historie du Bouddhısme Indie-n）第211—217页。

⑫拉尊（ལྷ་བཙུན་）表明仁青白（རིན་ཆེན་དཔལ་）乃王室出家

僧人（ཤྭ་），即为米雅王杰桂（རྒྱལ་རྒོད་）后裔。参见石泰安(Stein)：《弥药和西夏的历史地理和祖先传说》（Mi-ña-g et Si-nia, Geograpnie Historique et Légendes Ancestrales）载BEFEO VOL.XIV第260页：《བྱང་的王统世系表》（Tableau Généalogique des Souverains de Byaṅ），nr.14。

译者注：该文所引证的史料翔实，论证紧密，详细、精辟地分析和论证了《王统世系明鉴》的作者和成书年代，具有一定的学术价值，故介绍给大家。但文中某些诸如视元代中央政府与萨迦地方政权为施供关系的观点我们不能接受。本文在翻译过程中承蒙中国社会科学院外国文学研究所的童道明先生帮助解决了文中的俄文，另外承蒙学兄褚俊杰校阅并帮助翻译其中的法、德文注释，于此一并申谢！

香巴噶举：一支鲜为人知的藏传佛教宗派

（美）玛修·开普斯顿　著　沈卫荣　译

由于列里赫的不朽译著、管译师之《青史》的英译于1949年的问世，研究香巴噶举派所需要的许多基本史料遂得以为人们所利用；这部著作的第九章的大部分篇幅由诸位大香巴高僧的生平概述组成。然而这一派别的性质和它对整个藏传佛教的贡献尚未得到必要的考察。因此，香巴噶举实际上依然鲜为人知。出现于第二手文献中的少数关于香巴噶举的参考资料，事实上却根据了那些似乎为藏文史料之曲解的东西①。因此，为香巴研究作一个简单的导论应该说是很有必要的。

只要出现有任何对被足够频繁地当作普通名称的香巴的叙述，那就是，香巴噶举是大噶举派的一个分支，后者是由伟大的玛尔巴曲结罗卓（མར་པ་ཆོས་ཀྱི་བློ་གྲོས་，1012—1095）衍生下来的一个教派。例如，石泰安是这样叙述的：

> 由隐诗人米拉日巴（1040—1123）的
> 弟子们组成了噶举巴团体……………
> 琼波（ཁྱུང་པོ་）瑜伽师…………在香
> 地建立了分支……（《文明》，页74）。

但杜齐却又认为，香巴更象是与噶玛巴教派一样隶属于噶举派的一个宗派；它是由巴若哇坚赞班藏（འབའ་ར་བ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་，1310—1391，根据《青史》，页692）创立的；并且它将它的起源归于琼波南觉（ཁྱུང་པོ་རྣལ་འབྱོར《宗教》，页64）。

所有藏族史学家所提供的记载都声称，香巴噶举是琼波南觉创立的，他在象雄（ཞང་ཞོང་,又作ཞོང་ཞོང་,ཞང་ཞང་）建造了他的根本道场，象雄位于香地区内，这个教派就于此而得名。尽管琼波南觉的一些印度导师，诸如昧怛利波等也是玛尔巴大译师的师尊，但没有一处记载说他是米拉日巴的弟子，或者玛尔巴派的任何其他代表人物的弟子。此外，没有发现有提及巴若哇坚赞班藏与香巴有什么关系。可以肯定他是香地的土著，但在精神上皈依著名的羊衮巴（ཡང་དགོན་པ་1213—1287）系的主巴噶举派[2]。据我斟别，他的教法没有从香巴噶举中汲取任何精髓。

显而易见，香巴利用噶举这个词已导致学者们去认为它与玛尔巴噶举系的关系是不言而喻的。因为这个词若没有进一步的限定，常常被作为玛尔巴派的专有名字来使用。不过有一点不应该被忽视，即它仍可以用来简单地表示一个世系，在这个世系中，一种既定的宗教系统的特殊戒律得到了传承（《土观》，页72：བཀའ་བབས་ཀྱི་གདམས་པའི་བརྒྱུད་འཛིན་）。事实上，它通常可用来泛指任何类别的藏传佛教宗派：甘丹噶举作为格鲁巴派内之密传系统的名称而出现[3]；帕玛噶举是在提到宁玛巴之口传宗（བཀའ་མ་）[4]时被偶然遇见的。因此，香巴噶举就是香地的宗教系统：这个名称仅仅表示此意而已。

然而，觉囊杰尊公哥卓曲（ཇོ་ནང་རྗེ་བཙུན་ཀུན་དགའ་གྲོལ་མཆོག，1495—1566）和土观罗桑曲结尼玛（ཐུའུ་བཀན་བློ་བཟང་ཆོས་ཀྱི་ཉི་མ，1737—1802）以及其他人，都将香巴和玛尔巴噶举系统归并在一起，有时别的宗派也被置于噶举这个一般的标题之下。很显然对于那些文献来说，这样做是图方便，在这些文献中毫不含糊地出现了当时存在的两个或更多的，他们将其作为不同宗派看待的噶举。

不管是历史的，还是教义的研究，都证实了香巴是一个独立的宗派。香巴噶举[5]的历史与一些别的教派一样，被分成两头来记载一个宗派的两个不同的方面；即是说，它作为一个教派的存在，和作为一个世系的存在。

所谓教派 ，我指的是凭借其传统习惯上的独立性来区别于其它教派的一个宗教秩序。换言之，它的独一无二的性质以其独立的僧侣统治集团和行政管理制度、独立的财产和一些得到公认的成员的形式向外体现出来。另一方面，一个世系是指宗教导师的连续不断的传承，这些导师一代一代地将特定的学问传承下去，但他们不需要隶属于一个共同的宗派。在考虑诸如香巴这样的一个教派时，这样的一个区分是特别有用的。因为宗派和世系没有享受同样的命运：事实上，当一方暗淡无光时，另一方却挺兴盛的。

II　关于香巴噶举的教派方面很少有资料可供利用，但在我们拥有的《传记》和《教法史》中仍可勾勒出它的历史纲要。这个教派的历史于琼波南觉在象雄建寺开始，这个寺院是他用三年时间在香地建造的一百零八座依怙寺（གནས་དགོན）之一[7]。要精确地说明这些建筑出现在什么时候是不可能的，琼波的《传记》在涉及纪年时是一堆乱麻——但将

象雄寺的建筑确定在11世纪末年或12世纪初是大致可靠的[3]。这位大师的博学和神奇的能力吸引了来自乌思、藏、朵甘思的大批弟子。不过，这种成功是一种被搞混了的幸事，因为这些弟子常常从友爱的僧伽社会中游离出去，并由他们自己组成一些好争斗的宗教集团 。琼波南觉完全意识到了这对于他的教派的威胁，在他圆寂前不久，他预言道，假如他的色身不遭分割，而能被安放在一个单独的佛龛中的话，那么，象雄寺将成为一个可与金刚座本身匹敌的宗教中心。

琼波百年之后，在那些来自远方的弟子们中间发生了争论。他们说，若他的色身不被分割，那么，他们就被排除了分享其舍利的权利。争论的结果除了决定将这位高僧的遗体肢解开来，并划分他的舍利以外，别无选择。因此，香巴失去了他们或许可得创立一个统一的教派的一次机会，象雄终于衰落了，它仅仅被作为一个朝圣地幸存了下来。在1919年到此参观的噶托司徒曲结嘉措（ཀཿ་ཐོག་སི་ཏུ་ཆོས་ཀྱི་རྒྱ་མཚོ་）在他的回忆录中为它的命运扼腕哀叹[11]。

在12和13世纪又建造了一些香巴寺院，因为他们都代表琼波南觉的宗派，所以他们是香巴。但他们与正在形成中的噶玛巴、止贡巴、萨迦巴等教派不同，他们缺乏任何可以此来取得一定世俗联合的中心权力。隶属于香巴的机构有以下三类：

①由一个或另一个香巴高僧建造的寺院，诸如在莫觉（མོ་ཅོག）的那一座，是琼波南觉最重要的依钵继承人莫觉巴仁钦宗朱（རིན་ཆེན་བརྩོན་འགྲུས་）创建的；

②与那些寺院有世袭联系的一个特定的家族，只是在一

位子孙成了一名香巴派上师之后，才具备了明显的香巴面貌，例如班结冈（འབལ་སྒྱེར་སྒང་ས་）就是如此，它的后嗣温敦结冈巴曲结僧伽（དབོན་སྟོན་སྒྱེར་སྒང་པ་ཆོས་ཀྱི་སེང་གེ་）成了莫觉巴仁钦宗朱的最主要的弟子。

③由那些专擅香巴之论议（Upadeşa）的瑜伽师居住的小茅篷。

最后一类建筑无疑是众多的——琼波南觉为静修而在香地建造的108处中大部分十有八九就是这类隐修的茅篷。属于前两类的寺院中已引起我注意的名称不足一打[12]。而且在这些寺院中仅有一座直至本世纪仍香火不绝，同时还保持了香巴派的特色，它即是莫觉寺。另外一些寺院在巴俄祖拉陈哇（དཔའ་བོ་གཙུག་ལག་ཕྲེང་བ་）撰写其著名的史书之前，或者已经和象雄寺享有相同的命运了，或者已经改宗其他教派了，因为巴俄祖拉陈哇提到，只存有不多的香巴派信徒[3]。因此，这一派系的高僧大德变成了隶属于香巴之外的其他教派的里手行家。顺便应该提请注意的是，所有香巴派的寺院机构都没有在西藏政治事务中起任何作用，香巴派的衰落决非由外部力量所引起的。

Ⅱ 香巴世系就象是几枝装点着一片不可能独立存在的森林的葡萄树，它可以渗透到每一个仿效其方法的教派中，而且实际上成了藏传佛教中一个无所不在的因素。取自琼波南觉之教法中的戒律可在所有教派的日常修炼中被发现；那些为后世留传下了香巴教义的形形色色的修订版的这一世系的主要分支，已超越了西藏所已知的最杰出的人物。

琼波南觉为西藏留下了大量从显宗和密宗体系中汲取来的教义和戒律。他与许多和他同时代的密宗师不同，他认为

他的学生在接触密宗之前应在佛法之显宗方面接受全面的训练。他派他年轻的弟子莫觉巴去学习《般若波罗蜜多经》，后者于几年之后返回，并声称由于对密宗之萨哈那（Sādh-anas）的成功修炼，他已经得到了幻觉的经验。为此这位大德很沮丧，说道："不知道《般若波罗蜜多》正是人们因为想知道它而感到高兴的，您知道的恰恰是人们所不应知道的谎言"⑭。另外，我们还发现，琼波南觉在他自己年轻请求灌顶时，明确地要求一种纯属哲学、修禅、伦理方面的教法（ལྟ་སྤྱོད་སྒོམ་གསུམ་འབྲེལ་བའི་ཆོས་གཅིག་）⑮。简言之，最初的香巴教法显然并不只是各种教义的一个大杂烩、大拼盘，它也具有一个包括了佛学研究和修炼的所有主要方面的完整体系。

不过，从琼波南觉之学识的大小库中，只有几条溪流还一直在源源流淌。他的弟子没有能力维持统一是它的原因之一。幸存下来以形成香巴世系之实际内容的教法，全都是属于无上——瑜伽—神变（Anuttarayoga—tantras）的密宗戒律。居支配地位的是五法轮（ཆོས་སྐོར་）：一些源自大悉地金刚座，罗睺罗和弥勒之戒律；一些源自两位著名的妇女尼瞿摩和苏库——悉地的教法⑰。在这五轮之中有二轮在西藏佛教徒修炼中起了特别重要的作用，并且继续到目前仍是如此：

①与六臂大黑天神（Ṣaḍbhuja—Mahhkāla，ནག་པོ་ཆེན་པོ་ཕྱག་དྲུག་པ་，但更经常的是མྱུར་མཛད་ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མགོན་པོ་ཕྱག་དྲུག་པ་）之礼拜仪式有关的法轮，其最主要的部分来源于弥勒的教法。

②包括了尼瞿摩之《五金法》的法轮，在目前这种形态上的《五金法》杂揉了一些源自尼瞿摩和达稽尼自己的戒律

之外的物质。

尼瞿摩的教法确实是香巴派的中心教法。他们被视为特别有效的手段，通过它人们能在自己有生之年获取佛之正果，因而他们被认为可与经常与之相比较的、颇有名望的那罗巴的教法相提并论。他们被想象中的尼瞿摩本人赠送给了琼波南觉，而尼瞿摩是直接从阿提布达金刚（Adibuddha Vajradhara）那儿接受他们的。根据觉囊巴的记载，其基本戒律是以金法著称的五轮（ནི་གུའི་གསེར་ཆོས་ལྔ་），他们被比拟作一棵树[19]：

①树根是尼瞿摩之六种瑜伽（རྩ་བ་ནི་གུ་ཆོས་དྲུག་）。

②树干是大手印之护身盒戒律（སྡོང་པོ་ཕྱག་ཆེན་གསུམ་）[20]。

③树枝是实现与所有人类活动一体化的三种方法（ཡལ་ག་ལམ་ཁྱེར་རྣམ་གསུམ་）[21]。

④花朵是关于女神开觉之红白面的戒律（མེ་ཏོག་མཁའ་སྤྱོད་དཀར་དམར་）。

⑤果实是身和意长生不灭的实现（འབྲས་བུ་ལུས་སེམས་འཆི་མེད་）。

这些戒律中的有一些已被金刚咒“密封了”，并要求每隔七代才可选择一名弟子去获取那些戒律。因此，一直到13世纪，这支秘密世系的第七代传人才实现了尼瞿摩的预言，并“打开封印”（ཆིག་བརྒྱུད་བཀའ་རྒྱ་བཀྲོལ་）。尼瞿摩之教法仍有大部分难以得到。后来的香巴世系大部分是从这位七宝（རིན་ཆེན་བརྟན་པ་）桑结敦巴（སངས་རྒྱས་སྟོན་པ་）衍生出来的，包括那些在其间有实物流传下来，已不是那么神秘的世系。

在以后的两个世纪内，出现了许许多多的香巴世系：到16世纪为止，大约有25个专擅尼瞿摩之教法的主要世系[22]。这样的香巴世系中有4个由于他们对后代的影响而具有特殊

的意义：

①桑定（བསམ་སྡིངས）世系，由软奴珠（གཞོན་ནུ་གྲུབ，死于1319年）创建。博东班钦曲列南杰（བོ་དོང་པཎ་ཆེན་ཕྱོགས་ལས་རྣམ་རྒྱལ）正是从这个世系中获得尼瞿摩之教法的 。

②甲巴（འཇག་པ）世系，由藏玛香敦（གཙང་མ་ཤངས་སྟོན，1234—1309）创建。这个世系的继承人和它的分支的继承人都委派给伟大的宗喀巴和他的弟子克珠杰（མཁས་གྲུབ་རྗེ）担任。香巴保护神六臂大黑天神 最终成了格鲁巴派最重要的保护神，它的信徒一直非常重视祭拜它的各种典礼。

③大悉地唐东杰伯（གྲུབ་ཐང་སྟོང་རྒྱལ་པོ）世系。由这位大悉地根据其亲历的尼瞿摩之显圣而撰述的，这个世系的香巴戒律修订版至今仍很流行。

④觉囊杰尊功嘉卓曲（ཇོ་ནང་རྗེ་བཙུན་ཀུན་དགའ་གྲོལ་མཆོག，1495—1566）之世系。此人聚集了他曾寓同的所有香巴世系的戒律，并从一次与尼瞿摩的相会幻觉中得到灵感 ，创作了一部他所搜集的所有戒律的综合著作。功嘉卓曲之香巴物质的显圣在他的转世功钦多罗那它（生于1575年）的撰述中被最后定格。这一以觉囊派（ཇོ་ནང་ལུགས）知称的修改版被认为是所有想使香巴教法系统化的种种尝试的顶点。

在发生于17世纪的觉囊巴垮台之后，香巴世系看来就已经变得门庭稀落了。19世纪的一些折衷主义大师——夏鲁仁普巴罗赛丹衮（ཞ་ལུ་རི་སྦུག་པ་བློ་གསལ་བསྟན་སྐྱོང，生于1804年） 、绛央钦则旺布（འཇམ་དབྱངས་མཁྱེན་བརྩེའི་དབང་པོ，1820—1892），和工珠罗卓塔耶（ཀོང་སྤྲུལ་བློ་གྲོས་མཐའ་ཡས，1813—1899）——复兴了他们，他们的著作主要根据唐东杰伯和觉囊巴的体系。所有起源于这些高僧大德的现代世系，在不同程度上都是香

巴教法的后继者；但真正的香巴修炼方法主要是被工珠的衣钵继承者们在噶玛噶举派的班邦（དཔལ་སྤུངས）支系内维持下来的。当今的香达（ཤངས་པ་དགག）、喇嘛噶鲁活佛（བླ་མ་ཀ་ལུ་རིན་པོ་ཆེ་），受到了这个世系的拥戴，他不只是在南亚藏族佛教社会中，而且也在成长中的西方佛教社会中，真正地鼓励研究和修持香巴教法。他对当今香巴历史进程的影响确可与他的前辈桑结敦巴的影响相提并论；据说他的弟子遍布整个南瞻部洲，并超越南瞻部洲，环绕了整座须弥山。

注 释

①一个值得注意的摘录是《香巴金鬘》（ཤངས་པ་གསེར་འཕྲེང）的英文导言。

②关于堆主（དྲུང་འབྲུག）的世系见《青史》，页688—696。

③例如见Madhyamaka 文献丛书，卷7，页187，德里，1973。

④宁玛巴用噶举这个称号看来是很普遍的：例如《教诫库》（གདམས་ངག་མཛོད），卷12，页647。

⑤《土观》，页72，很细致地区分了玛尔巴噶举和香巴噶举。虽然为了简明起见，他把他们放在同一章内叙述，但他也认为他们有一个相同的哲学观点（ལྟ་བ），尽管他承认他没有足够的资料去对香巴哲学作一番精细的评估（页74：ལྟ་བའི་བཞེད་ཚུལ་ཞིབ་ཏུ་མ་ཤེས）。

⑥在鉴别不同类型的宗教派别时，藏语和英语一样含

糊。一般说来，以བརྒྱུད་为一个词素的词汇指的是世系；那些有ལུགས་或སྲོལ་组成的词汇类似于英语中的“tradition”，“School”，或者“sect”（宗派、教派或派别）。由于在讨论中的这个宗派拥有独特的性质，因而在必须明确陈述的地方，我已经把它归结为一个真正的派别了，需要赘言的是：例如，རང་གང་བརྩེག་པའི་རིངས་ལུགས，དེའི་ཟས་བརྒྱུད་ཁ་ནར་འཛིན་པའི་ཟས་ལུགས་等。

⑦《青史》，页732。《香巴金鬘》，页114。“乃袞”这儿并不一定指寺院，或许包括茅篷、塔址等等。

⑧检讨在琼波南觉的传记中提到的这位著名人物的年代导致了这样的结论，即在这部传记中这些事件的次序被搞乱了，或许这是4位编纂者的粗心大意所造成的。琼波的年代受到了一些争议。他生于虎年（སྟག་ལོ་），这个虎年不可能是列里赫（《青史》，页728）所说的1086年。松巴堪布记作990—1139，他根据琼波南觉活了150年这个传统的说法来推算他的卒年。但关于那个传说的可靠性见《青史》，页733。

⑨《香巴金鬘》，页122。

⑩《青史》，页733。《香巴金鬘》，页122。

⑪《1918—1920年间去卫藏的一位香客的记录》，塔希琼，1972，页122。

⑫那些确有几分重要性的有：

1）象雄，琼波南觉所建；

2）乃宁（གནས་རྙིང་），拉堆巴功乔喀（ལ་སྟོད་པ་དཀོན་མཆོག་མཁར）所建，并在他的家庭内传承。

3）莫觉，莫觉巴仁钦宗朱所建。

4）班结冈，结冈巴曲结僧格（སྦྱར་གང་པ་ཆོས་ཀྱི་སེང་གེ）所

承；

5）日贡（རི་གོང），藏玛香敦所建。

6）夹（ལྗགས），藏玛香敦所建。

7）桑定，软奴珠所建。

8）迭那朵吉丹，帕衮功嘉藏卜（བ་རོད་ཀུན་དགའ་བཟང་པོ་）所建，此人是第二世达赖喇嘛根敦嘉措（དགེ་འདུན་རྒྱ་མཚོ་）的高祖父，根敦嘉措就出生于此地。

⑬《贤者喜宴》，第3部，《百藏丛书》（Satapitaka）卷9（3），新德里，1961，页770。

⑭《青史》，页736。《香巴金鬘》，页164。

⑮同上，页66。

⑯在他的《知识总汇》（ཤེས་བྱ་མཛོད）中，工珠试作一琼波之根本教法的提要。尽管他的叙述似常属推测，但它们确实是根据了琼波的传记和其它早期资料中所提供的指示。

⑰《知识总汇》，卷4，页131—132，中指出尼瞿摩和苏库悉地是两个人。晚近有D·F·劳夫在他的《西藏文史书中的密教》(Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead)，页93中，将苏喀曲卓（སུ་ཁ་ཆོས་སྒྲུབ）确定为尼瞿摩。他在那儿所引用的文献是工珠关于苏库悉地之瑜伽的手册，它包括两个单独的小册子，劳夫的引文在这两个小册子中都有。（这儿提到的这些文献可以在《教诫库》，卷8，页562—578中找到）。

⑱有多罗那它祚的关于这一派的一部历史：《香巴金鬘》，页717—748。工珠在他的《知识总汇》卷1，页534中简单地描述了它在不同的教派和宗派之间的传播。

⑲功嘉卓乔（ཀུན་དགའ་གྲོལ་མཆོག）在他的《百解》（ཁྲིད

བརྒྱ་）中利用了这个树的隐喻。或许值得一提的是，琼波南觉在描述其最优秀的弟子的成就时，也用了一个相类似的比喻（《香巴金鬘》，页135—136）。

⑳关于ཀའུ་མ一词在这儿的含义，存在两种意见。一种认为它是象征作为相空和现空（སྣང་སྟོང་）之思想的一个护身盒的两个部分，或者是熟练的方法和见识（ཐབས་ཤེས），或者诸如此类的一对。《土观》，页74，就是以这样的方法来解释这个词的。

另一方面，也有人认为这种解释是错误的。他们说，ཀའུ་མ只是简单地指这样一个事实，即特别喜爱这些戒律的琼波南觉总是将它们保存在他私人的护身盒中；例如多罗那它：《百解之世系史补遗》（ཤངས་པ་བརྒྱུད་འདེབས་ཀྱི་ཁ་སྐོང་），叶3b，见于《教诫库》，卷12，这后一种观点在现存最早的香巴档案的题记中得到证实；例如《西藏百科全书》，卷93，页10。

㉑ལས་བྱང这个词本身无法找到一个准确的英语表达。工珠对这个词作了详细的解释，《知识总汇》，卷4，页139。

㉒觉囊杰尊功嘉卓曲，《百解之总括摄颂各种希有发展——法之多门》（ཤངས་པ་བཀའ་འབུམ་...），叶9a，载于《教戒库》，卷12。

㉓博东之世系见于《西藏百科全书》，卷93，页80—81。桑定本身成了博东巴的一个中心。

㉔五世达赖喇嘛在他的《听讲录》（གསན་ཡིག་གང་གཱའི་ཆུ་རྒྱུན）卷1，页401—424。新德里，1970，中，对格鲁派中的六臂大黑天神的历史作了讨论。

㉕这位大悉地幻见尼瞿摩的传说见于他的传记《得道

大自在央桑巴唐东杰伯之传记——希有明镜宝珠之金镜》（གྲུབ་པའི་དབང་ཕྱུག་ཆེན་པོ་ལྕགས་ཟམ་པ་ཐང་སྟོང་རྒྱལ་པོའི་རྣམ་ཐར་ངོ་མཚར་ཀུན་གསལ་ནོར་བུའི་མེ་ལོང་གསར་པ），页62－65，德里．1976。

㉖关于罗赛丹衮对香巴教义的研究，见《夏鲁史》，列城，1971，页563，关于他将这些教义向钦则的传播，见页635—636。

㉗《香巴金鬘》，页406。

《知识总汇》，卷1，页532。

斯波六郎：《〈文选〉索引》，卷2，第二版，京都，1977。

F·W·托玛斯：《关于新疆的藏文文献和档案》，卷2，伦敦，1951。

杜齐：《吐蕃赞普的陵墓》，罗马，1950。

山口瑞凤：《苏毗的领界》，《东洋学报》，卷50，1968，页1—69。

————：《东女国与白兰：朗氏与章氏》，《东洋学报》，卷54，第3号，1971，页1—56。

————：《麦克唐纳夫人编伯希和藏文文书读解》，《东洋学报》，卷54，第4号，1972，页79－87。

缩　写

《青史》＝列里赫译：《青史》，加尔各答，1949；德里重版，1976。

《文明》＝R·A·石泰安：《西藏的文明》，斯坦福，1972。

《教诫库》＝绛衮工珠罗卓塔耶，《教诫库》，卷1—12，

德里，1971。

《宗教》＝杜齐和沃尔瑟·海西希：《西藏和蒙古的宗教》，巴黎，1973。

《知识总汇》＝绛衮工珠罗卓塔耶，《知识总汇》（ཤེས་བྱ་ཀུན་ཁྱབ་མཛོད་），帕罗，1976，卷1—4。

《土观》＝土观罗桑曲结尼玛，《宗派源流晶镜史》（གྲུབ་མཐའ་ཐམས་ཅད་ཀྱི་ཁུངས་དང་འདོད་ཚུལ་སྟོན་པ་ལེགས་བཤད་ཤེལ་གྱི་མེ་ལོང་），赛纳斯，1963。

于阗语中的藏文借词和藏语中的于阗文借词

（英）恩默瑞克 著　　荣新江 译

尽管于阗人和藏人在相当长的一段时间里保持着密切的联系，但两种语言之间词汇的交流却只在有限的范围内发生。特别值得注意的是迄今还没有在古于阗语中找到任何一个藏语借词的例证，这并不意味着借用的年代必然因此而断定，然而它表明这种借用是相对晚些的事情。

另一点值得强调的是，甚至在罗婆笈多《悉昙娑罗》的于阗文译本中，也很少采用藏语字词，据于阗语的《序言》，该书译自藏文。这一点非常值得注意，因为在许多情况下，于阗文译本是如此奴隶般地跟着藏文本走，以致于不对比藏文，就简直无法理解于阗文。事实上，即使就《悉昙娑罗》于阗文译本来说，借自梵文的词仍保持着相当高的百分比。

以下列举的很少几个字词可以认为是语言中通用的字词，详细情况见对各个词汇的探讨。

一、于阗语中的藏文借词

(1) kha“谷物、葡萄的一种计量单位”（《词典》70页）

根据贝利的看法，此字是完整形式的khara的一种简写形式，khara仅两次出现在ro 11252.29.2—3中(即or 11252.29号2—3行，以下此类均同——译者)(《文书集》2，25页)，都和谷物有关。他还希望在or 11344.10.4(《文书集》2，36页）的anirūda khara ṣā中看到同一个字，并把这句译作“Aniruddha（付给）—khara”。然而，没有任何理由假设此处有一个计量单位，anirūda kgara sā完全对应于下一行的Irvadatti gūdaṣā “īrva ḍatti——一头牛”，所以我们有把握地认为anirūḍa khara ṣā 意为“Anirūḍa——一头驴”。

kha和khara两者都用于谷物，这似乎可以支持贝利的假设而将它们勘同，但恰恰相反，事实上其他计量单位都不缩写，例如我们没有见过kū指单位kūsa。kha本身很难作为印度语或伊朗语来解释，但值得注意的是藏文kha“一份”曾用作油的一种计量单位，见《藏文文献和文书》2，110—1111页。

（2）khara“谷物的一种计量单位”

参看（1）关于kha的讨论。贝利在《词典》kha条中认为，khara可能不是一个来自古印度语的借词，而是一个与梵文计量单位khārī同源的伊朗语词汇。按khārī通常具有16斛的价值（见巴尼特《印度古物》，伦敦，1913年，228页；勒努与菲利奥札合著《古典印度》卷二，巴黎——河内，1953年，758页），因此它的量之大足以和包括khara的内容相符合。但元音音量是这种借用假设的一个严重障碍，而且没有伊朗语同源词这一点也促使我们不在khara中去寻找伊朗语借词。藏文中却有一种指谷物的大单位，叫khal，它

经常出现在《藏文文献和文书》2所刊文书中（见同书3，117页该词条所列参考资料）。在其他地方，藏文的L用于阗文的L表示，所以目前还不能做出肯定的结论。

（3）khaLavī“帐目”（？）

在梵文和于阗文双语文献p 5538b.69（《文书集》3，123页）中，khaḷavī对应于梵文的bagapattra。贝利最早把khaḷavī释义为“计税文书”，见《学报》9卷3期（1938年）532页，他当时还把梵文的bagapattra解释为bhāga-pattra，但却没有得到证明。在《学报》30卷1期（1967年）103—104页中，贝利把bhāga-pattra解释为“分配帐目”，在此他还进一步认为，由于藏文的skal-ba常用来翻译梵文的bhāga“分配”，所以khaḷavī可能是从藏文*skhl-bye来的借词，这个藏文复合词基于*skal-bahi bye-brag，这里bye-brag意为“细节”。贝利在《转译卷》15，74页和《词典》481页hāsāṃṣka条中重复了他的这种解释。

熊本裕给出了该字出现各例的索引，见他的博士论文《公元十世纪的于阗语官文书研究》（费城1982年）168—169页。熊本裕指出贝利的解释有两个基本弱点，第一是khaḷavī在一些段落中没有“帐目”的意思，第二是贝利构拟的*skal-bye未得到证实。此外还有一个难点值得提出，即khaḷavī很难说是藏文*skal-bye一字的圆满转译。然而，kah-可以表示藏文的ska-，这我们可以比较一下tha-在下述第（15）条的tharka中表示藏文sta-的例子。还应注意藏文表示“帐目”的术语是gñer-yig（见《藏文文献与文书》3，135页和拉露的文章，《亚洲学报》243卷（1955年）194页。

如果khaḷavī确实是一个借词，它的单数khaḷavī和复

数khalavya的曲折变化就表明它是一个完整化了的借词。

(4) krraṃbānä

此词只在MT0429a1 中出现一次（《文书集》5，196页），贝利在脚注中把它释为藏文的khrim-bon“法官”。khrims-dpon这种拼法（见叶斯开字典）可以在托玛斯刊布的文书中找到（见《藏文文献和文书》3，118页的参考资料），考虑到khrrambāna中不存在i，贝利在《文书集》6，216页和《词典》260页pharṣavatā-条中，于选用khram“农庄”还是khrim（此词并非如《词典》所说意为“法官”）作为该词的前一部分犹豫不决。

这件残片几乎没有什么内容，而且绝对没有任何证据支持khram“农庄”或khrims-dpon“法官”的说法。托玛斯指出还有另一个khram，他定义为“记帐木简”，如果•khram-dpon有“会计”之意，那它和动词pyaṣṭāṃ正相符合，后者常用于有签署或印章的文书（《词典》pyays-条）。

(5) gurgula“印度的芳香树胶”

在《悉昙娑罗》24.12（139叶背3行，《文书集》1，78页）中，于阗文有gurgula bu' śīya-cha“白色gurgula香”，对应于梵文的pura和藏文的gu-gul dkar-po“白gu-gul”，贝利在《学报》10卷3期（1941年）605页提出这一比定，用以支持这样的事实，即《悉昙娑罗》于阗文译本是基于藏文本的。

我们在《悉昙娑罗》2.4中（10叶背2行，《文书集》1，16页），发现了另一个拼写稍有不同的gūrgūla bu'，也相当于梵文的pura和藏文的gu-gul。

不论于阗文gurgula，还是藏文gu-gul，最终都根基于梵文的guggulu，它作为pura的同义词见于《悉昙娑罗》尼泊尔梵文本51。但于阗文形式并不能和藏文形式完全相合，它很可能是借自一种印度语材料而不是借自藏文。大概与其说gurgula表示的是它的古老形式gulgulu，倒不如说是guggulu的一种超梵文化的形式。

贝利注意到这里的文字顺序，即《悉昙娑罗》24.12的gurgula bu'sīyá-chá是基于藏文本的，但这很难说是结论，因为事实上藏文本没有和于阗文bu'"香料"相对应的字，这恰好表明于阗文本在此并不是直接根据藏文本的。还应指出的是，gurgula bu'也出现在ch00265.4（《文书集》3，17页），这里没有任何理由假设一个藏文的来源。

（6）gnasa prrattanä "老宿"

这一术语仅见于hed.7背：（gna）sa prrattana（行2—3）和gnasa prattana（行5，《文书集》4，26页）①。贝利把它看作是藏文的gnas-brtan（《文书集》4,87页）。藏文gnas-brtan是梵文sthavira"老宿"的标准译法（《翻译名义大集》8733号）。本文书关于比丘僧伽或僧伽蓝的内容也与此恰好相符。

（7）gvāsa rī "服饰"

贝利的《词典》96页有这个词条："gvāsa rī'服饰'（?），是否是藏文的gos ris，《文书集》5，220页有ttu gvāsa rī sūche'他称之为gvāsa rī'"。

gvāsa rī仅见于一件残片：MT c.0013.7（《文书集》5，220页，图见《塞语文书》3，伦敦，1963年，图版56；译文见《转译卷》75页）。在《转译卷》75页，贝利给出的

藏文作gos ri“服饰？”。

无论是*gos-ris还是*gos-ri都没得到证实，但这一复合词似乎是合理的，而且转写也是规范的。然而，内容很少，第3行提到mi¸ṣe'“女人”，第4行有ttahvā kṣāṃdai“这样她对她丈夫说”，据此可以相信这里出现的可能是一些与衣物有关的术语。

(8) cahä：ṣa “野马鹰嘴豆（饲料）”

此词仅见于《悉昙婆罗》26.22（147叶背4行，《文书集》1，92页），它在此处相当于藏文migsman cakṣu“眼药cakṣu”和梵文āraṇya-kulattha“野马鹰嘴豆”。藏文cakṣu在此表示梵文cakṣuṣyā，后者作为āraṇya-kulatthaikā的同义词见于Rājaniaghaṇṭu341。于阗文译者这里所选用的拼法表明，这个梵文词应是通过藏文借入于阗文的。还有一个梵文化的拼法cakṣa出现在一件文书中，即MT a.i.0044b3（《文书集》5，386页），贝利没有理解此词，见《词典》97页cakṣa条。

(9) caha：spata “强盗”

在《学报》10卷3期（1941年）605页，贝利把此词解释为藏文的jags-pa“强盗”。此词仅见于ch 00269.78（《文书集》2，46页）：dūmva u cahä：spata u sūlya，贝利在《学报》12卷3—4期（1948年）622页译作“Dūmva与Caha：spata（藏文jags-pa‘强盗’）与Sūlya（?粟特人）”，在《转译卷》111页，贝利译作：“Dūṃ与Cähaspa与sūlya”，在同书114页，他把前面二项列在“人称”索引下面，在《文化》83页，他说：“cahä：spata，即jags-pa‘土匪’”。

虽然sūlya一词最早可能是用来指称粟特人的，但它在于

阗文中意为“商人”（见《文化》23页）。caha:spata 很难说是指一个不同的未知民族。据该文书说，因为龙家、强盗和商人相互之间没有达成协议，进入甘州城是不可能的。

（10）cya，ca

贝利《词典》105页说：“来自藏文的rća，常与数字连用”。贝利在《文书集》4，106页中首次提出这种意见。有关段落如下⑦：

10 4ysā 'cadrrai-se10（Hed.13.10，《文书集》4，29页）“14，310”

tcahau siysā cya（Hed.16.14，同上书30页）“40,000”

tcahau'si ysā'cya（Hed19.14，同上33页）“40,000”

22ysā'cāsā20bisti（Hed.57a1-2，同上47页）“22,120”

44 ysā cya（Or 11252.30.2，《文书集》2，25页）“44，000”

dasa'u ysā'ca sau dv-ana（Or 11344.14.2，同上书38页）。

值得注意的是所有这些段落都和钱（于阗文mūrā-）的数目有关。表示“一千”的字只有跟着c（y）a时，才有一个下钩，而表示“一千”的字的完整形式ysāra却不和c（y）h相连，这一点大概也很重要。所有这些考虑都反驳了贝利的假设，即把c（y）a看作是与ysā'有关联的藏文r'ca，而且，人们也不认为它仅仅用于数字“一千”。由此我认为，很有可能我们在此看到的是ysā'ca ysā'cya这样一个词，意为“一千者”，指一种高价值的货币。也应注意到，下钩当时的正常作用是表示晚期于阗语中辅音前r的消失。

（11）chāsi kī gașī ysīni“法总持”

这个称号仅见于Hed.7背1行（《文书集》4,26页）。贝利在同上书87页首次把它看作是藏文的chos-kyi gźi-zin也即chos-kyi gzi-hjin"法总持"（拉露文,《亚洲学报》243卷,1955年,194页)。文书的内容是关于比丘僧伽和僧伽蓝的。

（12）churba"干酪似的奶"

在《悉昙娑罗》3.26.11（20叶背5行，《文书集》1,32页)中,于阗文churba相当于梵文的kilāṭa"干酪似的奶"和藏文chur-ba(德格版作chur,那塘版和北京版作phyur)。于阗文churba之借自藏文是贝利看出的，见《学报》10卷3期（1941年）604—605页。

（13）thana"直到"（《词典》148页）

贝利在thana中看出藏文的tha-na"直到相等"（《文书集》4，87页和《词典》148页）。此词仅见于Hed.7背（《文书集》4，26页），在该文书中还找到了其他一些藏文词汇：第（11）条的chāsi kī gasī ysīni和第（6）条的g-nasa prrattanä，而且还提到了藏人：第5行的ttāguttyau和第8行的ttāguttau。这个段落可以读作（gna) sa prrattanä ya pharāka paṃjsāsa kṢaṢṭa thana"有许多法总持，直到五、六十"。如上所说，刊布的图版质量太差，以致不能对转写作满意的校订，然而所能见到的部分明显可以支持贝利的读法。

因为thana仅仅出现于这件与藏人有关的文书中，似乎不象是于阗文正在使用的一个词。

（14）thapsa"行动"

这个词只见过一次：cī hve: hva: rāṃ u ciṃgāṃ hīvt-hapsaye"回鹘人和汉人什么时候行动……?"（p2741.

53,《文书集》2,87页）贝利的翻译载《泰东》新辑1卷1期（1949年）34页和《转译卷》65页。贝利把此词比定为藏文的thabs，见《学报》10卷3期（1941年）604页和《泰东》（1949年）42页。这里的转写是正确的，尽管细节含糊，贝利的解释似是有依据的。奇怪的是这里有一个藏文借词，因为有关内容与藏人毫不相干，如果贝利把这里的thapsä理解为"行动"是正确的，不清楚的是为什么不用于阗文的padaṃja。还应当注意的是，在《悉昙娑罗》中，意为"方法"的藏文thabs通常是用于阗文的sana来表示的，见13.35（102叶正4行，《文书集》1,38页），21.28（132叶正4行，同上书66页），24.30（141叶背3行，同上80页），25.12（142叶背5行，同上82页），26.28（148叶背1行，同上92页）。

（15）thraka"胡桃"

贝利把于阗文tharka和藏文star-ka"胡桃"比定为一，见《学报》10卷3期（1941年）605页。这可以在以下材料中得到证明：《时缚迦书》〔40〕83r4（《文书集》1,167页），〔41〕84v2（同上169页，翻译梵文的akṣoṭa，《遮逻伽》ci.11.37），〔46〕88r1（同上171页）；ch 1.0021a，b（《文书集》2，56页）；ch 00265.37（《文书集》3，19页）；p 2893.131,158,160,221（同上87—91页）。在《时缚迦书》〔41〕和《文书集》3中的段落里，tharka紧跟着mījsā"仁"字。

在《词典》407页sara条中，贝利写道："还应注意于阗塞语的tharka'胡桃'、藏语的star-ka，star-ga，star-kha，dar-sga，他们或许可以追溯出一个*axšarka-，这样，其词根应是伊朗语的xšar-（也可能是fšar-）"。对于我来说，似乎不太明白贝利这些说法的含义，没有证据说明

伊朗语的xš能在于阗文中产生th。另外，正如贝利已经指出的那样，事实上于阗文kṣ在藏文中能用thr表示，但这似乎不切实际，因为于阗文中没有kṣ藏文中也没有thr。

（16）thūḍa-pa“外罩”

贝利把thūḍa-pa比定为藏文的thul-pa“皮外衣”，见《泰东》新辑1卷1期（1949年）42页；《转译卷》16页；《东方学报》30卷（1966年）40页；《词典》149页该条；《文化》16页。

thūḍa-pa仅见于Ch CVI.001a20：kabālīnai rūṣka-gä thūḍa-pa ṣau“羊毛衣羊皮外罩”（《文书集》2，60页，贝利译载《词典》367页rūṣ-一条）。这种解释符合文书内容，转写也是完全正确的。

（17）thūra-ma“外科器械”

贝利在《词典》149该条认为thūra-ma即藏文的thur-ma，此词仅见于Ch CVI.001b5（《文书集》2,61页）：thura-maṣau“一件外科器械”。正如贝利《词典》47页auramūṣa条指出的，另外一种外科器械nauṣṭara见于同文书的第19行。

应注意藏文thur-ma在《悉昙婆罗》中译成下述于阗文词汇：ṣimuṣai 13.47；gvehaiṣkye 26.53，54,55,56,57；pitcīyi 26.14，20,31,38。在同书5.76（于阗文部分佚），藏文thur-ma用来翻译梵文的śalākā，与《翻译名义大集》5904号同。又见我关于Pitcīyi的札记，载《印度学伊朗学研究》7卷（1981年）71—72页，注①

（18）thye-ba

贝利建议在thye-ba中看到藏文的gte-pa“抵押品、证

书”。（《转译卷》15，74页），该词仅见于MTa.1.0033.10（《文书集》2，71页）：dva thye-ba khāḷāvya贝利在《转译卷》15页译作：“两笔抵押品帐目”，同书73页译作“据证书做的两件分配文书”，《词典》481页nāsāṃṣka条又译作“thye-ba（藏文gte-pa‘抵押品’），thaḷa-vī（藏文skal-bye)二者”(khaḷa-vī前的逗号大概是排版错误）。文书的内容不能为这一假设的比定提供任何佐证，而且thye ba和gte-ba的语音勘同也有问题。此外，上述第（3）条k-haḷavī的含义不清，也无法帮助这种假说。

（19）pa

贝利在《学报》10卷3期（1941年）603页，注②；《泰东》新辑1卷1期（1949年)48页和《转译卷》113页(62行注）中认为，于阗文中和地名连用的pa指该地居民的用法是借自藏文。这样，我们见到kamacu-pa（Or 8212.162.158，《文书集》2，9页）“甘州人”。和Ṣacū-pata（p2741.35.54，60，同上书88—89页）“沙州人”。据贝利的说法，-pata（-pava）是晚期于阗语的复数形式，它是来自藏文的-pa这个最早的单数形式经二度组合而成的，关于这种复数的形成，参看《语法》265页。然而，我们惊异地发现对应的形容词与其说是基于单数形式，不如说是复数形式，见Ch 00269.62的sacū-p$\overset{a}{o}$vána（《文书集》2，45页），全句作sacū-aványe hamtsa hīnā jsa即“与沙州人的军队一起”。还应注意于阗文其实自有一个pa字，意为“地区”（《词典》196页该条），据贝利的说法，它的“较古”形式是pata，在《词典》中乃至更早的《学报》30卷1期（1967年）102页，贝利把此字看作一个伊朗语字，说是来自“词根pat-‘被扩

展'，比较pθa-"。但有迹象表明这个pata-是一个来自西北印度俗语的借词。《金刚经》12叶正2行（《文书集》3，22页）用rravyi pata"在南方"译梵文的dakṢinadis-"南方"。这里的pata显然是表示梵文dakṢināpatha"南方地区，德干"中的pathā。在西北俗语中，我们发现除yatha外还用yada的拼法表示梵文的yathā（布劳夫《犍陀罗语法句经》，牛津大学出版社1962年，49节，100页）。正如我在《伊朗学丛刊》21辑，1981年，186—187页已经指出的那样，正是因为pata-是梵文pada"诗节"的规范于阗文转译，因此，pata可以被认为是来自梵文patha的西北俗语*pada的转译。事实上，梵文dakṢiṇāpatha在于阗文《赞巴斯塔书》24.396中写作dakṢanāváta。在晚期于阗语中，单数pa与复数pata（pava）的比较，就象来自ñāta的晚期于阗文ña和复数ñaat的比较一样（见《语法》265页）。这样，Ṣacū-pata-就是一种有财释（佛教所说六离合释之一，指财产标志——译者），意为"属于沙州地区"。

（20）phrramaina"银色外表"

此词仅见于Ch CVI.001.22的一个段落：phrramaina kabalaṢā"一件phrramaina毛毡"（《文书集》2,60页）。贝利认为在该词中可以看到藏文的phra men，见《东方学报》30卷（1966年）40—41页；《转译卷》15页；《词典》263页该条，《文化》16页。语音对应是正确的，而且在于阗文中声母phrr-一般表示外来词，如第（21）条phrrīnā和第（22）条phrrūma。关于藏文phra-men，除贝利给出的参考文献外，参看《藏文文献和文书》3,28页。

（21）phrrīna"信息"

此词仅见于Śūjāṅgsṭä phrrīna pasīda中（p 2895.28，《文书集》3,41页），意为“他们彼此递送消息”。phrrī-nä表示藏文（h）phrin“信息”，见《研究》1，81页。

（22）phrrūmä“母牛的初乳”

此词仅见于《悉昙娑罗》3.26.11（20叶背5行，《文书集》1,32页）：phrrūmä churba vi bure“母牛的初乳和似干酪的奶等”，这句活精确地对应于Vāgbhaṭa书藏译本中的phrum dan chur-ba-la sogs，所以于阗文phrrūmä是借自藏文的phrum“初乳”，见《研究》1，81—32页。

（23）bulūna“大臣”

《钢和泰藏卷》9行（《文书集》）2，73页）的buluna由托玛斯在《德国东方学会会刊》91卷（1937年）14页中比定为藏文的blon“大臣”，其后的rrgyada sumä，托玛斯认为是藏文名字rgyaisum（托玛斯与柯诺夫合著《敦煌发现的两件中古时代的文书》，奥斯陆，1929年，129页）。贝利接受了托玛斯的解释（《泰东》新辑2卷1期，1951年，8页；《文书集》4，4页），他还提到其他于阗文写本所见到的藏文blon，它们可能出现于下列例子中：bulunhrmāmä ṣi（Or 11252.3b1，《文书集》2，16页）；bulani mamiṣr'ä（同上号，5a8，《文书集》2,17页）；buleni simarjai（同上8a1，《文书集》2，18页）；bularmāmī（同上12a2，《文书集》2，20页）；bulāni rmamı saran（同上29.1，《文书集》2，25页）；bulāni rmami Ṣira（Or 134.3b7，《文书集》2，33页）。

（24）buvāṃ“藏人的”

在《词典》300页buvāṃttīran条和《文化》32页，贝

利提出《悉昙娑罗》25.26（144叶正4行，《文书集》1，86页）的buvāṃttīrai可能含有藏文bod“藏人”。buvāṃttīrai常用来译写植物名，相当于梵文本的kosa和藏文译本的in-tog ko-śa。《悉昙娑罗》此处的解释是件困难的事，《词典》仅仅注为“佛教梵文kośa-‘肉豆蔻’”似过于简单化了。但是，正如贝利所指出的，buvāṃttīrai可能有“藏人的苦味（植物）”之意，因为它使人自然地联想到ciṃgāṃttīrai“汉人的苦味（植物）”，这在《悉昙娑罗》中是梵文nimba“宁巴树”的规范翻译。

（25）ysba“竹茎”

《悉昙娑罗》3.21.11（18叶正3行，《文书集》1，28页）有ysba hiʌinśuha“竹茎的尖”，相当于梵文vetāgra-和藏文spaḥi to-rto，贝利在《学报》10卷3期（1941年）604—606页由此提出，在于阗文ysba中可以看到一个来自藏文spa的借词（据叶斯开字典，也拼作sba）。但在《词典》355页ysba条，贝利似乎把于阗文ysba当作一个来源于伊朗语的字，尽管他没有考虑在此处用b表示所产生的语音困难，即当-p-变成-v-时，原来的sp在于阗文中却没有变。此外，于阗文中含有ysb-的字只有地名ysbaḍa parrūṃ（Ch0026 9.40，《文书集》2，43页），《钢和泰藏卷》11—12作ysabaḍa parrūṃ（《文书集》2，73页），托玛斯把它解释为藏文*zval-phrom，贝利接受了这种看法，见《泰东》新辑2卷1期（1951年）11页和《转译卷》113页。但zval似仅见于MT 0503.1号残片第1行（无照片可资利用），托玛斯在《藏文文献与文书》2，177页读作：…d.（tsh）ar.Zval.r（o）…，这似乎不足以支持上述设想。对于我来说，

更可能的解释似是ysbaḍa parrum̥ 代表藏文的里 的*sbal-phrom "毛织品市场"，用sbal这种拼法来表示bal好象至少在一件文书中是肯定的，即MT 0512.4，《藏文文献和文书》2，411页。

(26) lahä-pī "手帕"

此词仅见于Ch CVI.001a4（《文书集》2，59），这件文书是一个包括衣物在内的各种杂物的长帐目，其中至少有两个藏文词：上述第（16）条的thūḍa-pa 和第（17）条thūra-ma。lahä-pī由贝利比定为藏文的lag-phyis"手帕"见《东方学报》30卷（1966年）41页；《转译卷》15页；《文化》16页。

(27) le "很"

贝利在《词典》371页le条和461页hambad-条中提出，只在一个段落里见到le "很好地"，他引用道："《悉昙婆罗》15叶正4行arvām̥ hīye haṣi' le ham̥baḍāre '药物的kaṣāya-煎熬弄得非常结实'"。对应的藏文是sman-gyi phye-ma legs-par ḥdres-par gyur-na（《悉昙婆罗》2.37）"药粉被很好地混合起来"，梵文是samvartitauadha-。于阗文ham̥baḍ-来自*ham-vart-，因此是梵文sam̥vartita-的语源学对应词。在藏文中，legs-par "很"是用来翻译梵文的副词sam-。如果贝利在此从于阗文le中看出legs是正确的，那么于阗文译文实际上就译了两次sam-。

但是，有一些理由使我们小心谨慎，从而不把le看作legs-pra。贝利在其它地方提出把藏文legs-pa看作人名lyeh-hsäpa（p 2790.91，《文书集》2，113页）和lyes-pa（同上91），见贝利文，《泰东》新辑11卷1期（1964年）8页；

《文书集》1，4页。lyehsa:pa的转写与（26）条lahä-pi指lag-phyis和（14）条thapsa指thabs相符，因此，在《悉昙娑罗》2.37把legs-pa转写作le似不可能，而且，象legs-par这种非技术词汇大概不会在被借入后仅出现一次。目前我还无法说明le在《悉昙娑罗》2.37中的出现，但怀疑这是抄者的笔误，这个写本的抄者犯了许多抄写错误。

（28）le（一种布）

此词仅此一见：le thau（p 2739.26，《文书集》2，85页）“le布”。贝利在《词典》371页该条提出，在这个le中可以看出一个与拉丁文līnum“亚麻”有关的伊朗文，他还提醒人们注意藏文ras l̲he“一种布”，并暗示藏文lhe是一个来自于阗文的借词。据我所知，ras-l̲he仅见于达斯《词典》，l̲he在此显然是指l̲has“编辫”（由sle-ba，l̲he-ba而来的完成时），ras本意是“棉布”。很有可能这里的le是来自藏文而不是相反，因为这个于阗文字没有印度语或伊朗语的同种文字，反之藏文却不是孤立的。况且，尽管le仅见于此，但它显然是个术语。

（29）lyiba'“全部”

据贝利，于阗文lyiba'代表藏文lib“全都”，见《文书集》4，70—71页和《词典》19页āma条，266页paspursaṃ dai条。

lyiba有如下例证：lyibaāma（Hed.3.14，《文书集》4.22.页；）haṃdira prū lyiba pajīdi（Or,11252.15a6《文书集》2,21页；)lyiba'6ma pajīdä(Domoko A4.8，《文书集》2.63页。

文书的内容并未给“全都”这种意思提供保证，紧接ly

iba的āma一字在总共三例中有两例意义不明，也增加了考证的复杂性，贝利《词典》19页āma条给出的意思是"全部"，但这仅仅建立在他把lyiba'解释为藏文lib，以及对śma的语源学臆测之上。

藏文lib"全部"是个大多数藏文词典所没有的罕见词，也未在文书中发现，应注意石泰安《西藏的格萨尔史诗》（巴黎，1956年）377页有另一个lib字，意为"母牛"，而Domoko A4号文书与动物有关。

关于lyiba'āma的释义还存有疑窦。

（30）śkyaisa"礼物"

此词见于下列文书：Ch 00269.48，117（《文书集》2，44，48）；Or 8212.186.a26，a39，b17（《文书集》2，11—12页；熊本裕论文37，40，55节）；p2024.35（《文书集》2，77页）；p2027.45bis（《文书集》2，81页）；p 2031.16—17（《文书集》2，84页）；p 2786.68，189，202，206，236（《文书集》2，95—100页；熊本裕论文26，37，40，42，55节）；p 2897.42（《文书集》2，116页）；p 2942.12（《文书集》3，110页）；p 2958.221（《文书集》2，121页）；p4089b.18（《文书集》3，117页）。

除p 2027拼作śk-外，其他都作śky-，第一个元音一般作-ai- Ch 00269，p 2031和p 4089b作-e-，p 2024作-a-。此词在Ch 00269.48，Or 8212.186.a26和p 2786.189，236等处与表性质的形容词rrvī"王家的"连用。在Ch 00269，117，我们读到ciṃgä rruṃdä vaska ṃkyesa"上给汉地君王的礼物"。在p 2031.16—17中与padaṃja一起出现：śkyesä u padaṃja p 2024.35的śkyasa是hūdai"他给予"的

物品，文书内容肯定了“礼物”这个含义。熊本裕《公元十世纪的于阗语官文书研究》就是这样译的，但未加注解。

贝利把于阗文śkyaisa比定为藏文的skyes“礼物”，见《学报》12卷3—4期（1948年）621页；《转译卷》113页；《学报》30卷1期（1967年）98页。

（31）stānaḍa“上师”

贝利在《文书集》4，119页提出可以在stānaḍa中看到一个从赞文*ston bla“上师”来的借词，但在《词典》433页该条下，他又反对这个说法，而倾向于把此词当作伊朗语来解释，它是stāna-“地方、地点”加上由*kṛta-“制成”而来的通用后缀-ḍa-构成的。于阗文在他处未见stāna-“地方、地点”，而“上师”的意思更符合上下文。然而，我没有找到任何材料证明*ston bla这一称号在藏文中的存在，stānaḍa好象是藏文*ston bla合理的转写，因为我们在《文书集》3，62—63页所刊婆逻谜字母拼写的藏文文献中，可以看到salā-spāna：chaitta-pū hḍa：（p 2782.73）显然是表示藏文的slob-bpon ched-po bla。

二、藏语中的于阗文借词

（1）khavara-（植物名）

贝利在《词典》73页该条提出藏文ga-bra是来自于阗文的借词。因为很难说khavara是ga-bra的于阗文转写，所以借用的方向应当正如贝利所提示的那样。

在《悉昙婆罗》中，梵文bhār（ṅ）gī在藏文本中转写成许多形式（见5.65，77，79，95 9.31，32 11.17 13.17

29.7，41）。但在一些地方，我们看到ga-brahi rća-ba "ga-bra根"，见2.3（15）15.3，25（bis）16.9（4）16.15（8）。这当中，只有第一处保存有于阗文本：khavari bā（10叶正5行，《文书集》1，16页）"khavari根"。khavari bāva见于《时缚迦书》104叶背4行（同上书185页〔73〕），译梵文的bhārgī-mūla；而《时缚迦书》106叶正3行的khavari bā（同上书187页〔75〕）则译bhārgī。不带bā(va)的khavari还出现在《时缚迦书》的其他地方（60背1，《文书集》1，149页〔12〕；66正5，同上书155页〔20〕；84正4，同上书167页〔41〕；87正2，同上书171页〔45〕），在107叶背2行拼作khavää（同上书187页〔77〕），所有地方梵文均作bhārgi。

《时缚迦书》87叶正3行（同上书171页〔45〕）的复合词khavarutca "khavari汁"的存在表明，khavari或者就是个于阗文，或者至少是经过完全整化的外来语，它和ttāṃg arūtca一起出现，而后者含有ttuṃgara-"姜"的意思，此字确实是从于阗文借入藏文的。

(2) ttuṃgara-"姜"

贝利在罗斯《姜的借词研究》(牛津1952年）15页指出，藏文doṅ-gra是借自于阗文的ttuṃgara-"姜"。在《悉昙婆罗》2.17（12叶背2行，《文书集》1，18页）中，ttāṃg are对应于梵文的nāgara和藏文的li doṅ-gra。藏文li doṅ gra中的li指于阗，这早就由罗佛在《通报》（1916年号）455—456页注①中指出，参见贝利《词典》130页ttuṃgar a-"姜"条。

(3) naule "戏剧"

藏文no-le“戏剧”见于藏文《于阗国授记》中，显然是借自于阗文的一个术语。晚期于阗文有nauḷe(p 2739.41，《文书集》2，86页），古于阗文chāya-nāḷai“皮影戏”中有nāḷaa-（《赞巴斯塔书》4.98），见拙著《关于于阗的藏文文献》（牛津大学出版社1967年）136页no-le条，nāḷaa-可以追溯到梵文的nāṭaka-“戏剧”。

（4）pīsaa-“教师”

关于于阗文pīsaa-“教师”，见贝利《词典》241页p-īsai条和《文书集》6，195—196页。贝利提到，托玛斯在《藏文文献和文书》1，25页注①提出，于阗附近牛头山上释迦牟尼像的名字，在《牛头山授记》中叫作phye-se，实际于阗文pīsai“教师”。这样，phye-se只是一个于阗文名字的藏文转写，而不应包括在借词中。

（5）pharṢavata-（一种官称）

关于此名，见贝利下述论著：《学报》8卷4期（1937年）935页；同上刊14卷3期（1952年）423—428页；《文书集》4，56页，同上书6，215—216页；《转译卷》7，101页；《词典》260页；《文化》39页。据贝利的考证，pharsava被借入藏文，作phar-ṣa，par-ṣa或pa-ṣa。pharṢava显然表示某种官，贝利力图把它看作表示“法官”的于阗文术语，他由此提议此词来源于*fras-“询问”。首先，因为语音上的困难，他选择了一个从未知伊朗语方言而来的伊朗语借词，但在《词典》中，他反对把它当作“一个超塞语的借词”。如果pharṢa-表示古代的*frasa-，那ph-和-rṢ-是不好解释的。规范的语音发展是由*pṛsa-到puls-“询问”；由*fraṣta-到braṢṭa-（过去分词）；由*frāskā-到brāskā-“问

题”；参看古伊朗语prāṣ-。而且，*frasa-“问题”在伊朗语中还未得到明证。贝利在语源学解释道路上所遇到的困难是难以克服的　，但他把pharṣavata-释为“法官”还是有吸引力的。可能把pharṣavata-看作是*paršta-pati-的发展形式更好一些，其中的paršta-见于《阿维斯塔经》梯梅在《梨俱吠陀中的外人》（莱比锡1938年）65页注①中认为意指“法律问题”。由p-到ph-的发展是由于t的异化消失以及š和-rṣ-就象其它地方（pārṣsa-，burṣ-等）的再生-rṣ-一样被保持下来。这一假说不是基于梯梅对盖特语paršta-的解释，因为有必要的语义发展可以独立地出现。

在《学报》14卷3期（1952年）426页和《词典》pharṣavatā-和spātā-条，贝利把pharṣavatā-和spātā-二词均作阳性ā词干解释。然而，所有属于于阗文ā变格的词都是阴性的，见《语法》271页。贝利举出一些借词如借自梵文dānapati的dānava“供养人”来作为阳性i词干被阳性ā词干取代的进一步例证。但是，显然由dānavatä（见古于阗文文书khot.（10）159.4r4，《文书集》3，141页，第2版）缩写成dānava（Hed.23.19，《文书集》4，37页）和从dāä（E写本5.20）“法律”缩写成dā（《时缚迦书》13V1（55）.）没有什么区别，见《语法》251页。从*pharṣavata到pharsava也是类似的，在《赞巴斯塔书》题记中，我们看到pharṣava（14.101），pharṣata（2.245）和pharṣavata（19.95）。这些题记是由一些说晚期于阗语但却力图恢复古于阗语的人书写的，这样，在含有pharṣavata的该书19章95行，又有dvataryau“女儿”一词，它是古于阗语*dutaryau和晚期于阗语dvaryau（H 147 MBD 23a9

《文书集》5，66页）二者的拼凑形式。pharṣava（ta）和pharṢata仅仅是由*pharṢavatä发展来的规范晚期于阗语形式。spāta的情形大致相同。但它出现在晚期于阗语文献中时，ā变格仍象古于阗语一样写作-ä，这或许是对贝利的理论的发展。这样，我们在《善门经》970，1007行（《佛教集》139，141页）读到mistä yakṢānä spāta“夜叉大将”；而在同文书1002行（同上书141页），我们又发现sirata mitraibaudhisatvä“慈氏弥勒菩萨”，此处的Ṣirata是*Ṣiratarä“善人”的缩写（而不是贝利《词典》ṢṢāra-一条所说的ṢṢāra-“善”加-ata-后缀）。此外，贝利在《词典》spātā-条提出的两个spāta的间接形式很难成立，因为解释上的困难十分复杂，既使象贝利解释的那样，它们恰好出现了a变格，而不是ā变格。贝利的例子是所有格中人名前的spāta，他为此选出spāta haryāsakä akṢarä一句（Kha1.111r3，《文书集》5，144页，又见《文书集》2，0页），他译为“将军Haryāsaka手印（佛教梵语akṢara-）”；他还举出Or 6393.1.6（《文书集》5，1页）的spātana，他在《转译卷》52页翻译时把它当作离格单数。前面一例可能是主格：“spāta Haryāsaka——〔他的〕手印”，后者的字母应重新转写为spāta na paphūji而不是贝利的spātana paphūji。

（6）spaṢara-“守望者”

贝利在《词典》436页spaṢa“守望者”条把于阗文spaṢara-解释为是从*spaṢa-kara-(观察后）言论创造者”而来的。spaṢa-显然意为“守望（之职）”，并且常见于方位格，如spaṢäña tsu-“继续守望之职”。贝利的spaṢa“守

望者"显然只是根据Or 11344.13.4(《文书集》2,38页),目前我没有该写本的照片可资勘校,但第4行的va vāri spa śi śau清楚地对应于上一行的 va vāri spaśana śau jū。由此,行4的spaśi必然也意为"守望"而不是"守望者"。因为于阗文称"守望者"的词是spaśara-,所以我们可以希望在藏文借词中找到字母ra的某些痕迹,但贝利仅仅提到《藏文文献和文书》2,429页的藏文spa-sa(见《文书集》4,80页)。托玛斯在该书中还提到MTb.ii.0028和MTa.iii.0067中的spaḥ-sa,后者似未刊布,很可能这些残片其实并没有包括于阗文spaśa,因为ś转写为s是非常不合适的。另一方面,与其说是其他一些不知名的地名,倒不如说是MTv ii 32(《藏文文献和文书》2,64页)的spa-žar很可能表示于阗文spaśara-(参看上引书3,37页)。

(7)spāta-(军官)

藏文文书中的官称spa是借自于阗文的spāta(晚期于阗语常略作spā),这一看法早经贝利提出,见《学报》8卷4期(1937年)934—935页,(又见贝利《伊朗学研究论文集》,设拉子1981年,349—349页)。考虑到贝利举出的双语文书证据,对于他的结论的正确性无庸置疑。托玛斯基于在于阗文和藏文书中还有许多人带有此称号这个看法,反对贝利的意见(《藏文文献和文书》3,21页),但是,这一称号显然不很重要。关于此名,请进一步参看贝利《文书集》4,55页和我的《关于于阗的藏文文献》137页spa条。

在《词典》436页spātā-条,贝利把spāta-解释为一个"取代较古老的-i词干的-ā词干"和一个"由较古老的-i-而来的阳性-ā词干",关于这一点,请参看上面第(5)条的讨论。

《善门经》970、1007行（《佛教集》139，141页）的于阗文spāta相当于藏文的sde-dpon“将军”“军帅”，此名在《翻译名义大集》3686和4338号译梵文senāpati“将军、军帅”。

三、仿造词汇和翻译借词

（1）ñetutcā-“浓酸奶中水的那一部分”

这个于阗文词汇在《悉昙娑罗》中用了三次（3.26.9 21.16.26.10），相当于梵文mastu和藏文źo-kha-chu（见《研究》1，90页）。于阗文ñe意为“浓酸奶”(即藏文źo)，ūtca-意为“水”（即藏文chu）。

（2）ysīca ūtce“血浆”

《悉昙娑罗》21.22（131v5，《文书集》1.64）的ysīce utce和23.8（136v4，同上书72页）的ysīca ūtce表示藏文的chu-ser“血浆”。藏文chu-ser在《悉昙娑罗》中常用以翻译梵文的lasīkā-“血浆”（于阗文部分佚）。于阗文和藏文的字面的意思是“黄水”，贝利在《学报》10卷3期（1941年）605页提到于阗文ysīca ūtce和藏文chu-ser在《悉昙娑罗》23.8的对应关系，（此处梵文作kieda），用以说明该书于阗文本是译自藏文的。

于阗文ysīcautca也见于《时缚迦书》98叶背4行（《文书集》1，181页〔59〕），该书梵本对应的字只用srāvaś，但印度医生vāgbhaṭa所列药方中是kleda。

注释：

①这里所引是贝利的转写，《塞语文书》第1辑（伦敦1961年版）图版4的质量很差，以致无法对他的转写做适当的校勘。到目前为止，我还没被允许接近斯文赫定收集品。

②这是贝利的转写，没有照片供核对。

③参看贝利《转译卷》38页和《文化》83页。

④《文化》83页。

⑤贝利的语源说成为施瓦茨臆说的基础，后者在《马纳西纪念论文集》（鲁汶1974年）403—405页称于阗文pharṣavata-可能是个大夏文借词。我们没有在大夏文中找到任何对应词汇，即使是-βlso和-pati，也和于阗文-vata有矛盾。这些脱书不能象施瓦茨认为的那样可以不加考虑。

缩略语（按汉语拼音顺序排列）

《词典》＝贝利《于阗塞语词典》，剑桥，1979年

《佛教集》＝贝利《于阗语佛教文献集》，伦敦1951年；修订版：剑桥1981年

《悉昙娑罗》＝恩默瑞克《罗婆笈多的〈悉昙娑罗〉》第1卷，梵文本，威斯巴登1980年；第二卷，藏文本附英译，威斯巴登1982年

《文化》＝贝利《古代伊兰系于阗塞人的文化》（哥伦比亚伊朗学研究讲座丛刊第1种），纽约1982年

《文书集》＝贝利《于阗语文书集》第1—6卷，剑桥1945—1967年；1—3卷合为一册重版：剑桥1969年、1980年；4卷重版：剑桥1979年（本文未用）；5卷重版于1980年

《学报》＝《伦敦大学东方与非洲研究院学报》

《研究》＝恩默瑞克等编《于阗文词汇研究》第1辑，维也纳1982年

《语法》＝恩默瑞克《塞语语法研究》，牛津大学出版社1968年

《赞巴斯塔书》＝恩默瑞克《赞巴斯塔书：于阗文阐扬佛法的颂诗》，牛津大学出版社1968年

《藏文文献和文书》＝托玛斯《有关西域的藏文文献和文书》第1—3卷，伦敦1935—55年

《转译卷》＝贝利《塞语文书：转写翻译卷》，伦敦1968年

论西藏宗教音乐的起源

（匈）阿利瑟·埃格耶德 著　　汪利平译

对西藏宗教音乐的研究在国内还是空白，匈牙利学者阿利瑟·埃格耶德的这篇文章可以为我们从事这个课题的研究提供一些必要线索。作者用文化人类学的方法研究西藏宗教音乐，不仅能促进西藏文化史研究的深入，而且对于西藏历史研究的深入也将有所帮助。应该指出的是，作者对西藏宗教音乐的研究还只是初步的，有些结论也是值得商榷的。翻译这篇文章的目的，在于引起国内西藏学研究者对西藏宗教音乐、舞蹈、建筑等艺术研究的重视，使我国西藏学研究的领域更为开阔，从而使我们对藏族的历史、文化有一个更为全面、正确的认识。

——译　者

近年来，一些关于西藏音乐的重要研究成果相继问世，它们中大多数只是介绍性的，因为在藏学研究园地中音乐几乎仍是一片未开垦的处女地。这种情况部分是由于藏人本身——普通百姓并不象神职人员那样多——对音乐的态度是

极为矛盾的，而且至今为止也不象汉族人那样毫不含糊。

不管是中国还是印度，音乐的天启神授说正在确定 ，并由此显示其重要性；而在藏文资料中，我们没有发现那种从中可推断出任何佛或佛前神创造音乐的说法。

所有这些都因以下事实而显得突出，即汉人有一个音乐管理机构，但在藏人那里，并且这在一个神权政治国家中是最为重要的，在佛经（丹珠儿བསྟན་འགྱུར）中，音乐只是艺术类中的后来者，即使是在这里它也倍受冷落：虽然在布敦（1290--1364）时代就显然已存在着一种通用的宗教音乐语言，但是关于音乐的著作并未成为佛经的一部分。

因此，虽然已经出现了音乐的实践，但是——尤其是考虑到西藏文学的异常丰富——却很少有任何关于音乐的著作，现存的那些也毫无价值。这就是为什么下面所要分析的阿旺公哥锁南噶剌思巴监藏（ངག་དབང་ཀུན་དགའ་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན）的作品有着如此重要的资料价值了。就其形式来看，它是萨斯迦班智达《音乐论》（རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས）的注释，但除此之外，它又是系统阐述直到当时（1624）为止各种音乐知识的概述，甚至在末尾还附有一个“目录”索引 ，这显然可以作为进一步研究的基础。同时，也不能忘记作者是一位萨斯迦派僧人，这自然决定了他的探讨方法[1]。

我们所知道的作者的情况大多来自其著作 。他在弄清了萨斯迦王族支系与款氏家族的关系 ，即所谓观音菩萨转世之后，在著作的末尾列举了转世制度肇始的那些大师们的名字。锁南旺布（བསོད་ནམས་དབང་པོ་）是观音菩萨（སྒྲུབ་པའི་དཔའ་མའི་པད་མ་）的转世；扎巴洛卓（གྲགས་པ་བློ་གྲོས）是寂护（ཞི་བ་

འཁྲུ་)的转世，此人在前弘期起过重要作用；第三个转世关系是莫巴钦波多吉腔桑结坚赞（སྨྲས་པ་ཆེན་པོ་རྡོ་རྗེ་འཆང་སངས་རྒྱས་རྒྱལ་མཚན），他是金刚萨埵（རྡོ་རྗེ་སེམས་དཔའ་）的化身。随后作者自称将成为鄂尔巴（ངོར་པ་）⑦的合法继承者。

公哥锁南的注释仍按萨斯迦班智达原著分为三部分。第一部分论韵律（དབྱངས་），第二部分论言词（ཚིག་），第三部分论述前二者的关系。第三部分有一章是论述器乐，即鼓和铙钹的表演的。在萨斯迦班智达的原著和注释的引文之间，当然也存在着文字上的差别。公哥锁南出于理解的缘故，（在第一章的开始）描述了音乐在西藏佛经和文化中的作用；并且在第三章中他告诉我们三个关于音乐在佛教宗教实践中的作用的故事：一个说的是仁钦桑波（རིན་ཆེན་བཟང་པོ་）；而另一个则采用了洛卓坚赞（བློ་གྲོས་རྒྱལ་མཚན་）关于法王江笃哇（རྒྱང་འདུར་བ་）的故事；第三个是关于锁南桑哥（བསོད་ནམས་སེང་གེ་）的一个传说。

在所有这三章中，公哥锁南为了支持自己的论点，也引证了其他作者，主要是在"目录索引"中所提到的那些人的著作⑧。即：

——达仓译师喜饶仁钦监藏（སྟག་ཚང་ལོ་ཙཱ་བ་ཤེས་རབ་རིན་ཆེན་རྒྱལ་མཚན་）的《明域一切智》（རིག་གནས་ཀུན་ཤེས་）及其注释。

——阐特拉个明（ཙནྡྲ་གོ་མིན་）⑨的《音韵之灵透项饰论》（དབྱངས་ཀྱི་བསྟན་བཅོས་བློ་གསལ་མགྲུལ་རྒྱན་）和《音乐论》（རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་）。

——绛央旺布腔江（འཇམ་དབྱངས་དབང་པོའི་མཚན་ཅན་）的《音乐之灵透一智遍行》（རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་གཅིག་ཤེས་ཀུན་གྲོལ་）。

——古老的音书（དབྱངས་ཡིག་）和乐书（རོལ་ཡིག་）经常发

现于法王喜饶（ཆོས་རྗེ་ཤེས་རབ་）和玛迪仁恒罗（མ་ཏྲི་རི་ཁྲ་）及其他人的著作中。在这些作者的生活时代，这些音书和乐书常常出现于宗教论述中。

——人人皆知的萨斯迦译师的《短橛之音书一遍知音韵》（ཕུར་བའི་དབངས་ཡིག་ཀུན་གསལ་སྒྲ་དབྱངས་）。

——密教之王阿旺功嘉仁钦（ངག་དབང་ཀུན་དགའ་རིན་ཆེན་）的《金刚橛施教之声明视觉自注》（རྡོ་རྗེ་ཕུར་པའི་ཛ་ཉིན་དབབ་ཀྱི་བརྡ་སྒྲོད་མཐོང་བ་རང་གྲོལ་）。

——以及也是他作的《护法类音乐文书》（ཆོས་སྐྱོང་སྐོར་ཀྱི་དབངས་རོལ་གྱི་ཐོ་ཡིག་）。

——锁南旺布（བསོད་ནམས་དབང་པོ་）和扎巴赞江（གྲགས་པ་ཅན་མཚན་）的一般著作《金刚橛音书单钹音》（རྡོ་རྗེ་ཕུར་བའི་དབྱངས་ཡིག་ཆངས་པའི་དབངས་ཀྱི་ང་རོ་）和护法《单钹音之大鼓》（ཆངས་པའི་དབྱངས་ཀྱི་ཛ་ཆེན་）。

——还有绛央锁南央波（འཇམ་དབྱངས་བསོད་ནམས་དབྱང་པོ་）的《古鲁扎巴》，在上面提到的《音乐之灵透一智遍行》中我们发现了一首歌，它根据的是瓦齐喇乞喇（Vajrakdla）的上下两部[10]，表现保护神与教义的关系，颂扬禳十六魔鬼的仪式[11]。

——札巴洛卓（གྲགས་པ་བློ་གྲོས་）的《古鲁扎巴》（ཀུ་རུ་དྲག་པ་）和颂扬瓦齐喇乞喇和怙主（མགོན་པོ་）的特殊音书作品。

在著作一开始，我们就得到了一幅上溯至公元五世纪系统的音乐画面，因为他所广泛引用的资料最早的来自阐特拉个明。后来引用的资料则通常出自后弘期时代，虽然作者好几次提到这些内容在前弘期就已存在了。

下面我将尽力说明藏人起初在宗教活动中是排斥音乐

的，但后来又接受了它，这正是造成他们对音乐的矛盾态度的主要原因。为了举例说明，我将要引证两个相反的故事，第一个来自佛生平的传说，公哥锁南（的说法）可追溯到阐特拉个明；而后一个故事是从后弘期时代到莲花生大师时代，即七世纪。我要逐字完整引述第一个故事，而第二个已经在海弗尔（M·Helfer）的精彩译文中发表了[12]，正合我们的需要。让我们来看看当时摩诃衍那是如何对待音乐的"神圣化"的[13]：

"佛在他的禁令中考虑到僧人的铙钹音乐、击鼓和歌唱之类，其影响不符合制度的需要。"（对这一点分别有详述和简述）[14]：

"舍罗婆迦派[15]的弟子们在禁令之后对那些容纳音乐的主张恰当地使用了纪律惩罚：因为佛禁止歌曲、舞蹈、音乐声和诸如此类的东西，颂扬佛的词和这种吟诵就变得没有意义而仅仅是快乐的游戏。由于不信佛教者以此取乐并动摇了俗人的信仰，于是阿难他摈茶（Anāthapiṇḍika，独孤善）这位住持向佛上诉。佛说：'在颂扬三宝之后我允许歌唱吟诵'。

这样他就承认了音乐，而〔阿难他摈茶〕不知道吟诵的方法，再次发问。

'我允许象征吟诵的歌唱，就象婆罗门背诵吠陀一样。'他这样说。

而后，在回忆摩诃衍那弟子的道德意图后：

'禁止做那些很快就会陷入罪恶的事。在装饰品上的善行会变得更伟大。'他说道。〔引述东巴宁旭巴（ཁྲོམ་པ་ཉི་ཤུ་པ་）[17]的话：

‘作为一个有道德意图的人是不会反对怜悯和爱的’。〔并引自〕觉究（སྦྱོང་འཇུག）[18]：

‘对于菩提萨埵来说不可能没有艺术和科学的教育。’

因此没有一时一地的菩提萨埵不学习菩提萨埵信条。”

※　※　※

只考虑有关音乐的文字资料，其来源就很自然而然地出现了。从以上所引的材料来看，其印度来源似乎是比较可信的——至少就我们现在考察的主题“音”来说是这样。

然而根据下面的资料，“音”的印度来源看来却是暧昧不清的。我们把这些传说当作与主题一起修饰过的资料，即仁钦桑波在学习音时必须经过一个很特殊的过程。

在这份资料的开始，藏王派仁钦桑波去印度——在那里学完法以后——他将作为一位教义辩护者荣归故里。在他回去之前，他的师傅和想象的保护者指导他，并为他成为佛教最优秀的辩护者铺平道路。各种经文和曼怛罗的帮助都不能使他达到目的，只有学习各种各样的音方能使他完成任务。

他从师傅处得到的第一个教诲是背诵罗刹显色之吼（སྲིན་པོའི་གཟུགས་ཀྱི་གདུག་པ་ཅན）诗的三首卢（Sloks），当想象中的人物没有出现并给予保护信仰的建议时，他的师傅劝他用“诗的形式”（སྙན་ངག）来背诵同样的词句。（记住第一个资料中，佛回答阿那他摈茶允许吟诵的问题时，这种吟诵是类似于婆罗门背诵吠陀的）。

后来，在接受想象中的黑人教导之后，他必须用一种可怕的、令人吃惊的声音背诵。两只咆哮的老虎听到这种声音出现了，它们吞食着一具死尸；这种幻象刺激他创作出第一

部给罗刹女（སྲིན་གཟུག་ཤེ་མ་）的首卢的音，他摹仿老虎，用老虎咆哮的声音吟诵它。于是保护神摩诃噶剌（Mahākala）出现了，并答应与他一同去西藏，帮助他保护信仰。他的保护神建议他面对着女神吟唱；在黑妇人出现后，他用象呼啸的风和巴萨卢树枝高贵的弯曲声那样的声音绕着菩提伽耶（Bodhgaya）礼拜堂，在风中歌唱。

他来到西藏后，据说苯波和恶魔的力量减少了；然而受命于他的布得卢只能在背诵已译成他们的象雄语的曼恒罗时才能打败苯波[20]。据公哥锁南说，从那时起这些曼恒罗就存在于象雄语中了。

这些曼恒罗后来出现在莲花生大师隐藏于桑耶寺的伏藏中。据公哥锁南说他们也存在于梵文中。

在以学习苯波自己的办法来打败它之后，在大河岸边，西藏与印度的边境，他告诉女神创作了红色旃檀音（དབྱངས་ཉིལ་མར་མ་）颂扬佛的行为。这音被龙从他那儿取走，并顺着河水带到了托林（ཐོ་ལིང་）寺 。女神也消失了很长时间，当仁钦桑波召唤时她又出现了，带着一个“歌颂”首卢，她告诉他，她以后不能再来了，因为龙正在用偷来的首卢以一种十分甜蜜的声音歌颂她，她被打扰得很厉害。于是仁钦桑波用象笛子的最高音那样的声音来背诵“颂词”中的一个首卢，并且用这种方法召回了女神。

从这个文献来看，似乎有这样一种歌唱的方法，它与婆罗门背诵吠陀的方式相差越来越大。这种歌唱有不断增长的效力，当曼恒罗本身不够强大时，用对手的方法吟诵则可达到目的。

这个文献中提到了龙，我认为公哥锁南所指的不仅是保

护佛的龙种（尽管托林寺的作用是在这种情况下出现的）[22]；在我看来，更有可能的是这儿的龙种是传说中的西藏本地居民，属于苯教，并可能来源于伊朗，而“既然佛教很大部分崇拜龙神，通过佛教，大量的印度关于龙神的观念渗入了苯教对龙的崇拜。因此，哪些是纯西藏的东西，哪些是受佛教影响的东西并不是很容易区分的”[23]。

杜齐关于后弘期时代天喇嘛绛曲沃的叙述，和几个现存宗教之间区别的不明确性，以及这一时期及前后龙神的出现，似乎是指向同一方向：“由于祈禳的传播，绵羊、山羊再不能安静了；由于瑜伽修行的传播，违法和伤风败俗混杂在一起了；由于普遍在巫术上使用药料，活狗和野猪都被宰杀了；由于巫术的传播，坟墓得不到尊敬；由于向罗刹和饿鬼献了祭，人和牲畜中的种种疾病蔓延开来了；由于不诵适当的咒语就放了烟，地祇和龙恼怒了。……这种行为能叫做‘大乘’吗？”[24]

联系到曼恒罗胜利地打败苯波，看来公哥锁南提到它在仁钦桑波时代就已存在于象雄语中是重要的。另一方面；他也看到从莲花生时代起在桑耶就有一个新创的变种（大约在十四世纪），它也来源于印度。总之，有历史资料记载，在西藏、主要是在其东北部有几处隐藏处，宁玛巴和苯波都把他们的神灵藏在那里。除了有同一宗教的两幅面貌，有些教派也利用同样的隐藏处这一事实，也在某种程度上减少了公哥锁南讨论的价值。

探讨音乐的起源，和探讨人民与王国的传说起源之间可能有一些相似之处。因为西藏与印度的关系是较为明显的，“但随着佛教的传播，别的传说在藏人中扩展开来……并把

西藏的文明与印度的结合了起来。”杜齐所写关于王的传说起源，看来正好适用于我们：“这个故事给了藏人更高的荣誉，它得到广泛流传并一点一点地取代了更古老的本地神话，因此毫不奇怪甚至在苯教正统文献中也会发现它”[27]。

注　释

①中国人关于音乐的基本观念与毕达哥拉斯以来遥远的西方文化是很接近的，即认为音乐的和谐反映了天体的音乐，宇宙的和谐。（我用的是荀子的音乐论，据图克：《中国哲学》Ⅱ，Bp。1980，第228—233页；莱欧·斯皮茨：《古典与基督教的世界和谐观念，“Stimmung”一词解说绪论》，巴尔的摩，1963。）

“在印度音乐理论中据说有两种声音，一是太空振动之声，一是空气振动之声。那不可被肉眼所察觉的太空振动，被认为是所有现象的根本，是物质的基础，它与新毕达哥拉斯主义者所称的‘天体音乐’相应，它构成世界存在基础的永恒数字形式。这种振动不象那种可听见的声音那样是由物质撞击产生的，因此它被称作阿难他（anāhata），即‘非撞击的’。另一种声音是空气的非持久振动，是太空振动的幻象。它是可以听见的，并总是由撞击而产生，因此被称作āhata即‘撞击的’。”A·丹尼洛：《北印度音乐的Rāga-s》，伦敦，1968，第21页。

②据阿旺公哥锁南噶拉思巴监藏的རིག་པའི་གནས་ལྔ་ལས་བཟོ་རིག་པའི་བྱེ་བྲག་དཔལ་ས་སྐྱ་པཎྜི་ཏའི་གསུང་རོལ་མོའི་བསྟན་བཅོས་ཀྱི་རྣམ་པར་བཤད

པ་འཇམ་དབྱངས་བླ་མ་དགྱེས་པའི་སྙན་པའི་སྒྲ་དབྱངས། བློ་གསལ་ཡིད་འཕྲོག་འཕྲིན་ལས་ཡོངས་ཁྲོད་ཅེས་བྱ་བ་བཞུགས་སོ། ཇོད་ཀྱི་རྗེ་རྗེ། ས་སྐྱའི་གཙུག་ལག་ཁང་ཆེན་པོ། གཞི་ཐོག་བླ་བྲང་ཤིང་ཚོ་དྲི་བའི་ཚ་〔1624〕。新编，达兰姆萨拉，1969年版〔2〕110页。

③同上书，第108—110页。

④在其他团体中可发现别的分类研究方法，“例如据噶举派的一个分支噶玛派所使用的一个系统，宗教“方法”的颂歌被分成འདོན、འདེབས（可作为萨迦派——格鲁派）、རྟ和གདངས或གཞུངས的对应物。一位用萨迦派方法的蔡巴派大住持把颂歌分成འདོན、རྟ和དབྱང（声调——外形颂歌）。”梯尔·艾林森：《'Don-rta-dbyans gsum，西藏颂歌和旋律的类型》，《亚洲音乐》，10（1979）2，第114页。

⑤同上书，第18、104—107页；他的名字是另外一种形式：阿旺公锁扎巴坚赞（ངག་དབང་ཀུང་བསོད་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན）第105页；杜齐说他所知道的他的传记是：རིགས་པ་རྒྱའི་ཅོད་པན་ས་སྐྱ་པ་ཆེན་པོ་སྔགས་འཆང་ངག་དབང་ཀུན་དགའི་བསོད་ནམས་གྲགས་པ་རྒྱལ་མཚན་དཔལ་བཟང་པོའི་རྟོགས་པ་བརྗོད་པ་ཇོ་མཚར་རྒྱ་མཚོའི་ཐ་ཆབས་ཀྱིའི་འཕྲོས་སྒྲིང་པ་དད་པའི་རྩ་རྒྱན།，第1—68页，但这没有历史价值。G·杜齐：《西藏画卷》，罗马，1943，第687页，注第97。

⑥杜齐《西藏画卷》，第625—628页。

⑦“从萨迦派分出的另一些支派，以鄂尔来命名与之有联系的寺院（建于1429年）；在这种情况下，教派的分裂并非完全由与之不相关的教义分歧所造成，而是出自寺院的重要性和其创建者功嘉藏卜的道德威望。”杜齐：《西藏画卷》，第91页。

⑧上引书第108—110页。

⑨大约五世纪；M·温特尼茨：《印度文化史》Ⅱ，1972，（重版）第365页。《大藏经》第2048、2609、3363、3534、3541—2、3548、3551、3679、3737、3879、3903—6、3916—7、3919—25、3936、4438、4443、4488—94、4869—71：诗；5410、5582、5653、5683、5740：རིགས—པ་གྲུབ་པའི་སྒྲོན་མ；5767：ཕྱང་དུ་སྔོན་བཟླ་པ་ཅ་པ་ཡི་གེ་མདོའི་འགྲེལ་པ；5769：ཡི་གེའི་མདོའི་ཞེས་བྱ་བ；5890：ལ་སོགས་པ（uṇādi）；5902：ཕྱང་སྔོན་པ་ཙཀྲ་པའི་ཡི་གེའི་མདོའི་འགྲེལ་པ；5931。

⑩"རྡོ་རྗེ་ཕུར་བ"，一种宗教法器，上部为རྡོར་རྗེ་的样子，下部是一个神秘的短橛。"达斯：《藏英字典》，加尔各答，1902。

⑪དབྱངས་ཀྱི་ཡན་ལག་དྲུག་ཅུའི་མིང60种（或派）歌曲或悦耳的声音（或吟诵声）。A·乔玛：《梵藏英词汇：Mahāvyupatti》，第一部，加尔各答，1910，第86—88页。

⑫M·海尔弗：《与怙主崇拜有关的萨斯迦音乐传统》，《亚洲杂志》，264／1976／3—4，第357—405页。

⑬上引文，第80—81页。

གལ་ཏེ་རྒྱལ་བས་བཀག་ན་བཅས་ལྡན་རབ་ཏུ་བྱུང་བ་རྣམས་ཀྱིས་རོལ་མོ་སིལ་ཁྲོལ་དང་ཟ་བརྡུང་བ་དང་དབྱངས་འཛིན་པ་སོགས་གཏན་ནས་མི་རུང་ངམ་སྙམ་ན།འདི་ལ་སོ་སོར་བྱེ་སྙེ་ཅུང་ཟད་བརྗོད་ན།

ཉན་ཐོས་འདུལ་བ་པ་རྣམས་ལ་འདི་བཀག་པའི་རྗེས་སུ་གནང་བའི་བཅས་པ་ཡིན་པས་བྱང་ཙང་པར་བཞེད་དེ།……

སྟོན་པས་གླུ་གར་དང་རོལ་མོའི་སྒྲ་སོགས་བྱེད་པ་བཀག་པས། སངས་རྒྱས་བསྟོད་ཚིག་ལ་སོགས་པའི་ཁ་ཏོན་རྣམས་ཅལ་ཅོལ་རྣམ་རོམ་དུ་འགྱུར།

དེ་ལ་མུ་སྟེགས་སོགས་ཀྱིས་འཕྱས་ཤིང་ཁྱིམ་པ་རྣམས་མ་དད་པ་ལ་བརྟེན་ནས། ཁྱིམ་བདག་མགོན་མེད་ཟས་སྦྱིན་གྱིས་སྟོན་པ་ལ་ཞུས། དེའི་ཚེ་སྟོན་པས། དཀོན་མཆོག་མཆོད་

པའི་དོན་དུ་དབྱངས་ཀྱི་ང་རོ་བྱ་བ་རྗེ་སུ་གནང་ངོ་ཞེས་གནང་བ་ལ། དབྱངས་ཀྱི་ང་རོ་ཟེ་ལྟར་མ་ཤེས་ངར་སྒྲར་ཟུས་ངས། བྲམ་ཟེ་རིག་བྱེད་འདོན་པ་ལྟ་བུའི་གདངས་ཀྱིས་འདོན་པར་སྟོན་པས་གསུང་བ་སོ་ཞེས་གཉེད་ལ། ཐེག་པ་ཆེན་པོ་པ་བསམ་པ་དགེ་བས་ཞེན་ན། བཀག་པ་སྐུ་ཁུར་ནར་བ་གང་ཐུད་ཀྱང་ཉེས་པ་མེད་པའི་ཁར། ཡོན་ཏན་གང་འཕེལ་དུ་འགྲོ་བར་གསུངས་ཏེ། ཕོམ་པ་ཉི་ཤུ་པ་ལས། སྙིང་རྗེ་ལྡན་ཕྱིར་བྱམས་ཕྱིར་དང་། སེམས་དགེ་བ་ལ་ཉེས་པ་མེད། །ཅེས་པ་དང་། སྤྱོད་འཇུག་ལས། རྒྱལ་སྲས་རྣམས་ཀྱིས་མི་བསླབ་པའི། དངོས་དེ་གང་ཡང་ཡོད་མ་ཡིན། ཞེས་རྒྱ་སྲས་བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའ་རྣམས་ཀྱི་བསླབ་བྱ་མ་ཡིན་པའི་དངོས་པོ་དེ་ནི་ཡུལ་དུས་གང་དུ་ཡང་ཡོད་པ་མ་ཡིན་པ་གསུངས་པས་སོ……།

⑭公哥锁南有详述，而萨斯迦班智达对之作了概述：

"འདི་ན་ཀུན་དུ་གཡེང་བ་དང་།
ཀུ་ལ་པའི་རྒྱ་ཕྱིར་རྒྱལ་བས་བཀག།
འོན་ཀྱང་དགོན་མཆོག་མཆོད་པ་དང་།
གཞན་གྱི་དོན་ལ་ཟེར་པ་མེད།
དེས་ན་མགོན་མེད་ཟས་སྦྱིན་གྱིས།
ཞུས་ཚེ་དགེ་སློང་རྣམས་ལ་གནང་།
རྒྱལ་སྲས་རྣམས་ཀྱིས་མི་བསླབ་པ།
དེ་ནི་གང་ཡང་ཡོད་མིང་གསུངས།

⑮སངས་རྒྱས་ཀྱི་ཉན་ཐོས་དང་ཐེག་པ་ཆུང་དུ་པ་འདང་ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ་བརྩམས་པའི་བརྡ་དག་མིང་ཚིག་གསལ་བ་བཞུས་སོ，北京，1952年，304 页。

⑯Anāthapindika或Anāthapindada，阿那他摈茶"无保护者的施舍人，"传说见于E·I·托马斯:《弗的生平》，伦敦，1927（重版1975），第104—5页。转引自温特尼茨上引书Ⅱ，第154页。

⑰阐特拉个明：《菩提萨埵之律仪唯识二十》（བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྡོམ་པ་ཉི་ཤུ་པ），（梵文:Bodhisattva-caryāvatāra），

见《大藏经》5582，卷114，第253页。

⑱僧底提伐（Sāntideva），《菩提萨埵之律仪流转》（བྱང་ཆུབ་སེམས་དཔའི་སྤྱོད་པ་ལ་འཇུག་པ་，梵文：Bodhisattva-caryāvatāra），《大藏经》5272，卷99，页243—261，བཟོད་པ་བསྟན་པ་。

⑲སྙན་ངག་ཚིག་གི་རྒྱན་ཡིན་ཟེར་，见曲结扎巴（ཆོས་ཀྱི་གྲགས་པ་）书，页322。

⑳“苯被少数熟悉他们经文的苯波解释为象雄语词གྱེར་的藏语对应物，意为‘颂歌’。”D·斯内尔格罗夫：《苯教九乘》，博尔德，1980，（重版）第1页；དགྱེར་བ་：གཤང་དབྱངས་དགྱེར་བར་བྱ་ཁ་ཏ་或ཅ་ལེན་པ་，曲结扎巴书，页150；དགྱེར་བ་：苯波的一个表达形式，达斯《藏英字典》，页276。

㉑“西藏西部最大的寺庙建于仁钦桑波时代，即托林寺，据传说，是按印度乌大咀布罗寺（Otantapura）的式样建造的”，杜齐《西藏的宗教》，伦敦，1980，第21页。并见海尔弗上引文，第392页。

㉒海尔弗上引文，第393页。

㉓杜齐《西藏画卷》，第723，711—731，741—50页。

㉔同上，第7页。

㉕同上，第731页。

西藏的宗教舞蹈[1]

克里斯托弗、冯·福雷尔、海门多尔福　编辑
瓦尔特·格拉弗附录　向红笳　译　罗秉芬　校

一、苯教舞蹈

我们对于西藏早期宗教信仰的知识过于贫乏，因此无法断定：在佛教居于西藏统治地位之前，跳神（'cham）[2]形式的圣舞是否在实际上已经出现了。尽管从今天喇嘛教的舞蹈中，我们仍可以看到佛教弘扬之前，原有宗教信仰的某些基本成分。但是，我们很难确定这些成分就是佛教传入之前西藏演出的宗教舞蹈中的这一部分，也很难说这些成分只是在后期才被揉合进去。

苯教寺院每隔一段时间都要演出一次宗教舞蹈。如果确有原始形式舞蹈存在，它们也未必能代表佛教传入西藏之前宗教舞蹈的最原始的形式。我们不妨这样认为，目前的苯教舞蹈象它的大部分仪式一样一直深受喇嘛教习俗的影响，或者苯教舞蹈就是效仿佛教的模式而设计的。

到目前为止，有关苯教舞蹈的记载数量极少，根据向我提供资料的西藏人的说法，春丕河谷的普璞岗（Phus mo sgang）苯教巫师们在冬季表演剑舞，而演出这个舞就是为了取个吉利，为制作药丸求神。同样，在乃琼寺（ne chu-

ng）和百灵庙演出舞蹈时，领舞人使自己进入神迷恍惚状态，随后，为即将来到的一年做出种种预言。春丕河谷的苯教巫师在夏季还举行一次宗教舞蹈的演出，象喇嘛们表演的跳神一样，舞者随着铙钹和巨鼓的音乐伴奏及一个小巧玲珑、悦耳动听的铃铛的敲击声翩翩起舞。巴考曾在西藏东南边界地区的巴通村（Pa fong）观赏过一次苯教舞蹈的表演，遗憾的是，他的描述仅仅是泛泛的一些，但从中我们还是可以看到，当地苯教巫师在每年大约阴历十二月中旬演出宗教舞蹈，演出持续三天。这些宗教舞蹈与佛教的跳神大致相同。戴面具的巫师们身穿华贵的长袍，面具遮住他们的面孔。其中一些人佩带着短剑。佛教跳神中特有的游方僧（atsara）也出现在这个本教地区的舞蹈中。

李安宅（Li An—che）记录了一些苯教舞蹈资料。根据他的说法，德格地区的丁青寺（steng chen dgon）的苯教组织在藏历十二月二十八日和二十九日，为了降魔要举行一次新年宗教舞蹈的演出。这个宗教舞蹈的演出与整个西藏多数佛教寺院及邻近信仰佛教地区同时举行的新年跳神的目的是相同的。在这个跳神中出场的舞者是一个猛相的苯教神及其侍从。在十月二十八日和二十九日还演出类型相似的宗教舞蹈。据说在四月十日那天，丁青寺的苯教巫师们要在舞蹈中扮演三联神，即梵天三师徒（IHa chen yab sras gsum）的缩写形式。

赫尔曼斯已经发表了安多地区当曲（Dung-chi）苯教庙宇中表演跳神的舞蹈者的名单。这个苯教的跳神叫做“玛”系会集跳神六种（rma brgynd tshogs, chams drug），这里我们简单分析一下名单上记录的名字。

这个舞蹈的主角是玛钦波拉山神（rma chenspom ra）（在苯教资料中也叫玛年波拉、玛觉波拉、波钦波拉等等）它是阿尼玛卿山的化身。这座山座落在青海湖的南部。玛钦波拉是佛教及苯教共同崇拜的山神。在舞蹈中它的表演与锡金首府甘托克每年为祭祀右昂达孜（mdzod lnga sT-ag atse）山神而举行的舞蹈中的表演有惊人相似之处。上面提到的玛系（rma brgyud更正确的写法应是rma rgy-nd）显然是指玛氏360个兄弟神（rma rigs gsum brgya drug cu）。它们组成了玛钦波拉的随行人员。在舞蹈中给它伴舞的是四个戴动物面具的神，它们的面具分别为野牦牛头、龙头、狮头及大鹏头。还有各式各样礼佛供神的人（m-chod'bul chung ba小供神者、mchod'but che ba大供神者）即两个小供神者，两个大供神者及一名决巴（gcod pa即断“我执”的行者）。参加舞蹈的其他人有四个戴骷髅面具的舞者。他们的舞蹈体现了大部分寺院跳神的主要特征的一部分。还有阎王及其妙音母（'sakti）（gshin rje yab yum gnyis）和罗睺罗神（Rā hula），它也象前面两个神灵一样，是从印度佛教神殿里借用来的神。最后是身穿水晶铠甲的鬼宿神（rgyal chen Shel khrab can）。从名字相似这一点来判断，最后谈到的这个神可能也是山神。名单上的这两个词有些含混不清：妖魔两仙女（bdud lha-mo gnyis）可能是两个阎罗魔女（bdud kyi lha mo guyis）的缩写，也可以读作一个魔女和一个仙女（bdud d-evi lha mo）。而bang gza'guyis是两个现世神灵的专用名词。

二、宁玛派及大圆满派的舞蹈

李安宅在有关宁玛派的一份资料中简单地列举了这一派的几个寺庙中演出的跳神。一月十八日、十九日演出的舞蹈简称为小金刚橛(Phur chung)，同月二十八日、二十九日演出的称为大金橛（Phur chen)。然而在某些比较富有，并拥有足够数量面具和服装的宁玛派寺院里，则要举行祭祀一百位护法神的舞蹈。在藏历二月二十二日，要举行祭祀后一个神灵的跳神活动。以“故茹”八名号[1]闻名的莲花生及他的八个化身是典型的宁玛派舞蹈中的主要角色。这个舞蹈可以在任何一个月的十日演出。然而，根据李安宅的说法，在六月十日或七月十日举行的较为可信。每隔十二年，即藏历猴年都要演出一场特大规模的跳神。

然而，我从宁玛派僧人那里获得的他们那一派的舞蹈有关资料，仅有一部分符合上面的描述。前面提到的“大金刚橛”和“小金刚橛”两词无疑是金刚橛舞的全称和缩写形式。这个舞蹈经常在宁玛派的寺院里演出。根据口头传说，这个舞蹈应是这一派中最古老的舞蹈。在本书的第三章可以看到五世达赖喇嘛对于这种舞蹈形式的描述。祭祀一百位护法神的舞蹈似乎叫做“八行者九勇士”的跳神（bka' brgyad dpa dgu'i rtsa' chams)，根据向我提供资料的西藏人的说法，这个舞蹈在藏历十二月演出。这大概就是藏文资料中，被称做旧密乘的“八大法行”的跳神（sgrub chen bka' brgyad kyi 'chams）。

九勇士神（bpa' bo dgn）是八行者(bka' brgyad)的跳神中的主角。它们是宁玛派主要的护法神。

文珠身之神'jam dpal skuyi lha(tsbogs) ——这个词代表文珠菩萨及其侍从。相应的礼仪上的颜色是白色。

莲花语之神Pad ma gsunggilha (tshogs)——代表红颜色的阿弥陀佛（'od dqag med）及其侍从。

正确意之神

Yang dag thugs kyi lha (tshogs) ——相应的礼仪上的颜色是深蓝色。

甘露功德bbud rtsi yon tan——颜色：黑色。

本母放咒Ma mo rbod gtong——颜色：黑色。

持咒大师Rig'dzin bto dpon——颜色：棕色。

世间供赞神'jig rten mchod bstod lha——颜色：绿色。

诛敌咒神dmod pa drag sngags lha——颜色：淡蓝色。

据向我提供资料的藏族人的说法，通常在二月或三月演出非常重要的舞蹈。它简称为“静猛”（zhi khro）的跳神。宁玛派和大圆满派都演出这种跳神，它可能与藏文资料中提到“旧密”的静猛幻化跳神（gsang sngags khi zhi khro sgyu' phrul gyi 'chams）是同一个舞蹈。与前面提到的跳神一样，演出这个舞蹈需要一百名参加者所需的面具和服饰，因此它只能在富有的寺院里演出。敏珠林寺（smin sgrol gl-ing）因举行了这个舞蹈的大规模演出活动而远近闻名。向我提供资料的一个西藏人所列出的名单表明四十二名舞蹈者代表的是温和的神（zhi ba静相），而五十八名舞蹈者代表的是忿怒的神和女神（khro bo猛相）。

温和相的神由下面的人物组成：

——法身（chos sku），普贤（Kun tu bzang po）及宁玛派的（Ādibuddha）。

——金刚萨陲（vDo vje sems dpa'）、宝生佛（Ratnasambhava：Rin chen' byung gnas）、阿弥陀佛（Amitābha，snang ba mtha 'yas）及不空成就佛（Amog hasiddhi Don yod grub pa）。

——五佛母（yum lnga）意思显然与五如来相对应。如果我们承认对两组典型的宁玛派的分析，那么五如来和五佛母的名称及其相互关系应该是这样的。

五如来	五佛母
大日如来（rNam par snang mdzad）	九首之主尊（dBu dgu yi gtso）
金刚萨埵（rDo rje sems dpa'）	忿怒海药王母之主尊（mtsho sman rgyal mo mkhro'i gtso）
生宝佛（Rin chen 'byung ldan）	（原文空）
阿弥陀佛（sNang ba mtha' yas）	本母龙之主尊（Ma mo klu'i gtso）
不空成就佛（Don yod grub pa）	五首曼禅之主尊（dBu lnga sman phran gtso）

——八个金刚萨埵及八个相应的金刚心母（rDo r-je somt ma brgyad）；

——六个菩堤萨埵，称作"六个强大的佛"（Thub

pa drug六能仁）：

lHa'i thub pa　　　　天神界

lHa ma yin gyi thub pa 非天界

Mi'i thub qa　　　　人界

Dud 'gro'i thub pa　　旁生界

yi dvags kyi thabpa　　饿鬼界

dMyal ba'i thub pa　　地狱界

——四个护门神和护门天母（sgo ba, sgo ma）

出现在这个跳神中猛相神的名单包括下面这些人物：

——最胜、胜乐神（Samvara, Che mchog, bDe mchog）

——胜乐金刚的五个化身，即：金刚胜乐，宝胜乐，莲花胜乐，羯磨胜乐，佛陀胜乐。

——八个“魔女”（phra men ma）

——二十八个自在母（dBang phyug ma nyer brgyad），根据宁玛派和噶举派的经文，出现在侍从中的一群女神，也许代表着二十八个自在母的意思。

——四个护门天母（sGo ma bzhi）

——数量不定的游方僧（aTsara）

在藏历十一月，宁玛派喇嘛应该表演一个简称为“文珠法印胜伏”的跳神（'jam dpa phyag rgya zil gnon gyi 'chams），这个跳神是为纪念能怖金刚（gshin rje gshed），文珠师利的凶残化身而演出的。二十二个舞蹈者参加这个跳神，他们代表下面的人物：

——法印胜伏（phyag rgya zil gnon = gshin阎罗王）蓝色面具。

——拥抱着佛母（sbyor yum）的热玛堤(Rèmati)，戴着蓝白相间的面具。

——救世佛母（sgrol yum），戴着棕色面具。

——身的化身（sku'i sprnl pa）红色阎王('chi bdag dmar po）戴着红色面具。

——语的化身（gsung gi spral pa）红色的生命之主（svog bdag dmar po）戴着红色面具。

——意的化身（thugs Kyi sprul pa）九头阎王（'chi bdag mgo dgu pa）戴着蓝色面具。

——十二个阎王（'chi bdag bcu gnyis）穿着蓝色衣服。

——四个门域阎罗鬼卒（Mon gshed bzhi）穿着蓝色长袍。

在任何一个月的初十，最初是在五月，有时也在四月、六月、七月，宁玛派喇嘛为纪念莲花生而演出圣舞。李安宅的一览表中也提到六月初十和七月初十这两个日子。特别在据说是莲花生诞生的藏历猴年，这个舞蹈则大大地超过平时的规模。虽然这位圣人本身和他的八个不同的化身（Guru mtshan brgyad）故茹八名号[2]在这种舞蹈里总是主角，但我们从收集到的有关描述中可以断定，跳神的形式在各个寺院里显然不同。

宁玛派的主要寺院闵多林（Mindoling）每年夏季演出的舞蹈中，莲花生的八个化身是主要角色。在这个跳神中摸拟人化的其它神灵是这派的三个主要护法神，总称为“玛曜三圣”或“玛曜三杵”（Ma gza' dam gsum或Ma gza' rdor gsum)即：天母,ekati,大曜罗睺罗(gza chen

ra-hu）和骑狮护法（dam càn rdo rje legs pa）。

库柏对西藏东部宁玛派寺院在藏历七月初十为纪念莲花生而演出的跳神做了非常精采、准确的描述。如果我们对此作些分析，再补充上向我提供资料的西藏人就这一问题所提供的其它资料，并用藏语标音法来下个定义的话（我们引用的资料仅仅根据语音来表示），那么我们可以勾画出这个舞蹈的基本轮廓。这个跳神是以十名猛相神灵的缓慢舞蹈作为开始，他们的任务是用竹枝驱逐徘徊在庭院中的邪恶精灵。尾随其后的是八名舞者，据说他们是传说中莲花生住处的神圣青铜山的精灵（Zangs mdogs dpal ri）。在一些寺院中，舞蹈者是双数，他们不戴面具。每人都穿着一件五片的长袍（zhi—bdi rings lnga）和一件骨制围裙。左手挥舞法铃，右手挥舞鼗鼓（da ma ru）。因此他们与哈瑞在布达拉宫脚下拍摄的新年舞蹈照片上的舞者十分相似。与一般要求参加跳神的人，除游方僧、白发老人这种插科打诨的人以及偶尔上场戴骷髅面具的舞者外，必须严格保持肃静的习俗相反，参加跳神的人边唱祭祀莲花生的歌边跳舞。他们最后要为莲花生居住地的十个小鬼卒（Ging）让路。跳神中的小鬼卒数目可以是四个或十六个。如果仅有四个小鬼卒参加这个舞蹈，那么，每一面具则要与世界四方典型的颜色相符合。即：白、黄、红、绿（或蓝）。如果是八个小鬼卒出场，那么，则是两个面具是白色的，两个面具是黄色的……。每一个小鬼卒都拿着一面喇嘛鼓，他用一根弯曲的鼓槌击小鼓。

当八名舞者再次返回庭院之后，莲花生八化身簇拥着第九个舞者登场了。他代表着莲花生。根据库柏的描述，莲

花生八化身应该戴着猪头型的面具。此外，还要有一些带着同样面具的小矮子伴随。然而，这与西藏塑像学中一般代表莲花生八个化身的形象不符。

——莲花生：白净皮肤，身穿华贵的长袍，右手拿着鼗鼓，左手拿着一面镜子。

——黄颜色的释迦狮子（shakya seng ge莲花生八名号之一）以传统的方式代表冥思中的佛陀。

——粉颜色的三只眼的金刚卓洛(rdo rje gro lob)，右手握住一个霹雳，左手拿着一只网或金刚橛，他站在一只正在吞噬一个男人的老虎背上。

——莲花王（padma vgyal po）以同样的形式代表本尊金刚手菩萨（yi dam vajra pāni即phyag na rdo rje），是一个蓝色的，凶残的三只眼睛的神，拿着一个霹雳和一张网。

——白色的日光神（Nyi ma'od zer），除了一块虎皮缠腰外全身赤裸，右手拿着一支戟，左手拿着一张网。

——白色的具上胜见佛（bla ldan mchog gzigs）身穿华贵的长袍，手持鼗鼓及颅器。

——莲花生（padma' byung gnas）以传统的方式出场，他戴着典型的萨霍尔帽（Za hor zhva即：孟加拉帽）。右手拿着一个霹雳及装有长寿瓶的颅器，胳膊上架着一支戟。

我们从库柏的描述中得知，与莲花生八个化身一起进场的第九个舞者，拿着一面金扇和上面提到的两件东西：戟和

装有长寿瓶的颅器。这九名舞者坐在为他们准备的垫子上。此时，许多人向他们表示敬意，根据舞蹈的编排顺序，第一个走到他们面前的是在两名男孩陪同下的怪里怪气的汉地和尚（Ha zhang）。在他们后面的是代表八瑞相（bkra s-his rtags bvgyad）的戴面具者。在那种场合里，这些人物并不上场。随后是两组舞者上场，每组五人。首先是五勇士(dpa' bo lnga）上场，右手拿着鼗鼓是他们唯一的特征，根据他们的名字及所戴的面具，显然这些人与五如来有密切关系。

名字	面具颜色
佛雄（Sangs rgyas dpa' bo）	蓝色
大宝雄（Rin chen dpa' bo）	黄色
金刚雄（rDo rje dpa' bo）	白色
业雄（Karma dpa' bo）	绿色
莲雄（Padma dpa' bo）	红色

第二组是五个出世间佛母(dpa' mo lnga）或五个空行母（mkha' 'gro ma lnga）是五雄的女伴妙音母。

佛空行母（sang rgyas mkhā' 'groma）

大宝空行母（Rin chen mkhq' 'gro ma）

金刚空行母（vDo rje mkha' 'gro ma）

业空行母（Karma mKha' 'gro ma）

莲花空行母（Padma mkha' 'gro ma）

每个人都戴着五瓣的王冠，与小鬼卒拿着一样的鼓，但稍小些。她们用鼓槌敲着它，象其他舞者一样，这五位佛母也唱一支短的赞歌。她们是由男孩子扮演的。

在这两组舞蹈之后，两个丑角上场，一个是牧人，一个

是他的妻子，他们牵着一头牛，男子拿着一个投石器，女人拿着一根牛尾巴。当他们竭力逗人发笑时，又有两个人出场了。他们向莲花生及其不同的化身：梵天（Tshangs pa）和天王（rgyal chen）致意。其中天王应该是两个神王之一，他拿着琵琶（phi wang）。这时，莲花生的八个化身起身表演一个舞蹈，而第九个与他们一起上场的舞者仍然端坐不动。随后九个人都返回庙中。这时，八名舞蹈者再次进场唱歌，表示感谢莲花生光临这个舞蹈。

在他们退场之后，跳神的第二个主要阶段开始。大黑天以宁玛派崇拜的形式出场。它被叫做羯磨大师（功业大的中性怙主。护法神之一）。中性怙主（mGon po ma ning）或中性札协玛怙主(mGon po trak shad ma ning ma)在喇嘛教的壁画中他是一个右手握住一支戟（或长矛），左手拿着一颗心及一张网的黑色神天。然而，在这个跳神中，代表这个中性怙主的护法神（mGon po Ma Ning）的舞蹈者却带着一串人心制成的念珠。身穿一条短裤，头戴红帽的刽子手走在他的前面。七对装束不同的舞者作为侍从跟随其后。两个带着猴子面具，身穿红袍佩带箭的妖魔（bDud btsan）；两名舞蹈者身穿短袍，戴着插有三角形旗子的头盔。两名摩罗天宫的魔女披着长发，穿着黑袍。黑色是这群神灵的典型色彩。两名比丘身穿僧服，头戴扁平的金黄色帽子，这与更高阶层中的喇嘛祭司们穿着相仿。两名黑帽僧（Zhva nag)穿着典型的舞蹈装饰，每人拿着一个金刚橛的舞蹈（p-hur pa)和一个颅器。两个“杰巴”（可能是rg-yal po王、主宰的意思），他们是俗人的精灵，他们佩戴着剑，戴着插有三角形旗子的头盔。最后的一对，似乎又是两名刽子

手。跳神是以这些人物的舞蹈作为结束的。

在节日的第二天演出祭祀金刚力士（rDo rje phur pa）的跳神。从库柏的描述中，我们可以做出判断，这个跳神与金刚橛（rDo rje phur pa'i)的跳神在特点上有很多相似之处。

在四名装扮成骷髅模样的喇嘛们表演了一个短舞之后，十六个黑帽僧舞者上场。他们以向土地神供奉“神饮”（精美的饮料）作为舞蹈的开始。两名喇嘛分开站在庙门的进口处。其中一人端着一只放着银碗的托盘。每个黑帽僧舞蹈者都有一只碗。第二名助手用酒或茶将它装满。舞者将碗高高举起，把酒或茶向空中抛洒，然后再将碗放回原来的托盘里。此时，黑帽僧从舞蹈的人群中穿过去，再退下去。几个少年舞者领来戴有鹿头和牛头面具的舞者。他们出现之后，四个戴鸟头面具的门神表演一个舞蹈。这四个门神每人拿着一个颅器和一个金刚橛，而后表演金刚力士的两个特殊守门卫士的舞蹈。其中一个戴着牛头面具，另一个戴着猫头鹰面具。所有的人都拿着金刚橛，他们在黑帽僧舞者的召唤下表演了旨在消除邪恶精灵的跳神之后，舞蹈的中心人物登场了。金刚力士在二十三名舞者的陪伴下上场。这二十三个分别为：六名代表门神，十四名代表圣人（令人十分奇怪的是，他们当中竟有一些戴着猪头面具），还有戴着牦牛、黄牛和狼头面具的人物，每个人都拿着金刚橛，几名助手将一张上面放着“岭噶”[5]的桌子搬进场院子中央，在桌前放一张兽皮。这个神奇的仪式与黑帽僧主要舞者将“岭噶”献祭有关系。这位主要舞者再次呼唤神灵。当这个戴牛头面具的舞者开始在场地中央狂舞时，金刚力士及其侍从都退下场。

然而在这个戴牛头面具的舞者用剑切碎“岭噶”之后，他们又重新上场。这一群舞者每人都得到一块糌粑捏的塑像（即切碎的“岭噶，译者）。他们把它高举一会儿，然后朝着四个主要方向中的一方扔去。

象大多数跳神一样，这个舞蹈也以分撒“多玛”的仪式告终。黑帽僧的舞者领着这一队人。在即将分撒“多玛”仪式的地方，建立起了塔形的稻草棚。黑帽僧的领舞人在这里表演投石和射箭，他用投石器猛投三块石块，然后把三支箭射进草棚，最后将“多玛”放在多玛灶里（gtor Khung）烧掉。在喜马拉雅王国锡金的首府甘托克，宁玛派祭司表演的两个舞蹈也同样著名。第一个舞蹈是向干城章嘉峰（Kanch-en junga）的化身岗钦五宝藏山神每年举行的祭祀仪式的重要组成部分。它们五座山峰俯瞰着锡金全景。在文学词汇中，它被称为“五宝藏虎头峰”（mDzod lnga slag rtse）照字面解释就是“五大珍宝的虎头峰”之意，亦即沟顶土地神五大珍宝的虎头峰（phu'i gzhi bdag mDzod lnga sta rtse）。每年祭祀五宝藏虎头峰的仪式是在夏末举行直至雨季结束。根据锡金王家编年史的记载，纪念这位山神的宗教仪式，是由锡金最早的佛教弘扬者拉顿钦波（lHa bstun chen po）在十七世纪介绍到锡金来的。除了锡金人把它视为自己国家主要的土地神之外，还有两位在跳神中受到顶礼膜拜的山神，一个是五宝藏虎头峰山神的侍僧“雅布堆”（Yab bdnd父魔），它是座落在印度西里古里（Sili guri）城附近的一座山的化身；另一个是西藏著名的年钦唐拉山神（Nyan chen thang lha），它是座落在西藏北部雄伟的年钦唐拉山的化身。

在描述纪念这三位神灵而表演的跳神之前，应该注意到它们的祭礼和塑像研究。根据一些人的看法，干城章嘉峰山神与带着红色长矛的多闻子(rNam thos sras财神多闻子)是一致的。而另一些人似乎认为山神只是做为后面神灵的金光明身。一些文字资料里谈到岗钦五兄弟(Gang chen mc-hed lnga)，它们是五座最高山峰的化身。他们也以沟顶土地神五宝藏五弟兄——上半部山峰的主人五宝藏、五弟兄而著称。这五弟兄属于夜叉一类的神灵。他们的座骑是狮子、大象、骏马、龙和大鹏。他们分别穿海螺、金、铁、铜、霹雳石的铠甲。他们每人手持一杆矛头绑着旗子的长矛及一个匣子。这象征着五座山峰分别贮藏着不同的珍宝。关于这些珍宝的品种，锡金一份资料中表明："第一种珍宝是盐；第二座雪山是金子和松耳石；第三座雪山是佛教经典及增长财富的珍宝；第四座雪山是盔甲和武器珍宝；第五座雪山是谷物和药珍宝。同样其他所有小的积雪峰顶也都是财富的宝库。"

五宝藏虎头峰的主要侍僧"雅布堆"的塑像与大黑天护法神侍僧的塑像相似，因为人们相信这个山神是大黑天的金光明身。有关它和年钦唐拉山神的塑像，可以参阅下面节选的资料。

这三位神除了在跳神中出现外，在锡金僧人们举行的其它宗教仪式的庆典中也占据着重要地位。根据沃德尔的说法。前两个山神不时地接受供奉在蒂斯拉峡谷一个神殿中鲜血淋漓的祭品。一份锡金的资料谈到了这种为祭祀五宝藏虎头峰山神所供奉的祭品："如果在中间国哲孟雄 (Bras mo gshongs，富饶的省——锡金的藏文名字)威胁来自于虎患，

那就是由于得罪了五宝藏虎头峰山神而引起的，供品就应该是一头白牦牛。如果没有白牦牛，则可用酥油制成牦牛的模型作为代用品作奉献（长长的象支箭），用刀背上甩下来的鲜血在白绸子上写下咒文："呵木比达他比达踢普日那瓦日互木帕待(Om bhida ta bhidi fipūrna vajra hūm phat)写完之后，背诵一百零八遍，然后将供品送去。将绸子系在右肩上，这样那个人就可以摆脱对老虎的恐惧"。出于同样的原因，锡金人为祭祀年钦唐拉山神也要供奉同样的祭品。"如果是'野人'带来的威胁，那就是触犯了年钦唐拉山神所致，这时要献上一只白羊和毁灭邪恶(gnyan)的一个十字格架。念着神奇的咒语，分撒多玛，使燃烧的牛粪、马粪的烟雾撒开。"在锡金土著居民雷布查祭司和女祭司主持的一些仪式中干城章嘉峰山神占据着一个非常显要的地位。

祭祀五宝藏虎头峰山神的跳神每年在藏历七月十五日举行。据说这个跳神是由锡金的第三位藏王恰多南杰（phyag rdor rnam rgal 1686—1717）所创。与之合作共同设计者是转世活佛晋美巴吾('Jigs med dpa' bo)，人们相信他是拉尊钦波(lHa btsun chen po大僧王)的第三个转世化身。虽然除了五宝藏虎头峰之外，雅布堆和年钦唐拉也同样在跳神的宗教仪式上得到人们的祈求，但只有前两个神灵实际出现在舞蹈之中。

我以前曾发表过有关这个舞蹈的一些描述，在此，我只准备罗列出一些最基本的观点以及补充一些所观察到的内容。根据向我提供资料的雷布查人的说法，在举行跳神的前夜，要在甘托克的王宫里举行独特的仪式。由于种种原因，我没能在甘托克的宫廷官员中核实这一情况。

在演出舞蹈的那一天，一名女祭司抵达首府，同日的傍晚她被护送到王宫里。来自锡金西部一个村落的著名女祭司诺季李布查尼(Norkit Lepchan)常常来主持这个仪式。她死后，由她的丈夫接替她，他本人也是一名祭司。女祭司或祭司各自进入了神迷状态。在这个过程中，特空太克的灵魂(The kong thek)渐渐地附着在他们的身上。传说，当第一批藏人定居者在十七世纪抵达锡金时，特空太克统治着雷布查，他是当时雷布查人的首领。特空太克和藏人首领甲布木萨(brGya' bum bsags)立下血的兄弟誓言，并签订了盟约。根据这个盟约，雷布查人与西藏人在那个国家里处于同等地位。在此之前，雷布查人一直是那个国家唯一的主人。但是正如雷布查人宣称的那样，西藏的移民们撕毁了这个盟约，他们成了锡金的主人。特空太克的灵魂借祭司或女祭司之口为国王祖先犯下的过错而谴责之。通过一个代言人，国王使特空太克的灵魂相信他已尽了一切努力来改善雷布查人的生活。最后他请求特空太克的灵魂不要干扰现在进行的跳神活动。第二天一清早，由于不让喇嘛们知道这个仪式的情况，女祭司或祭司离开甘托克。

在跳神之前的几个小时，王家庙宇要进行一次宗教活动。在庙宇的前面将要表演宗教舞蹈。供奉给锡金各种护法神的几个巨型的多玛放在主要祭坛的前面。两个真人大小的塑像穿着华贵的长袍，代表着五宝藏虎头峰和雅布堆，他们脸上都戴着静相神佛的面具，另一方面，在跳神中代表两个恶魔的舞蹈者戴着猛相神佛的面具。

首先上场的是几个带面具的丑角。实际上，跳神是以绕着寺庙跳神广场行走的僧人吹奏队的出场做为开始，身穿红

袍，头戴高高的红色尖帽的喇嘛们缓慢行走。舞者们转着圈子，随着他们吹奏的乐曲走着。喇嘛们同跟在后面的舞者一样围着沙石铺成的环形路行进。最后吹奏队坐在寺院正门对面的一个前门敞开、长长的大殿里。

舞蹈中的主要人物或一群群的舞者是这样出场的。第一批出场的是十三人、十五人或十七人不等，他们穿着武士的服装。他们身穿用丝绸和锦缎制成的西藏贵族传统的长袍，高统靴和胸前交叉的不同颜色的彩带。这些彩带过去曾用来区别不同的军事团体，也用来包扎伤口。每个勇士右手都握住一把火光剑，左手举着一个小小的圆盾牌。为首的一个舞者戴着一个装饰有三面三角旗子的头盔。舞剑的舞者由他们自己的跳神领舞人带领着。第二个指挥者，即跳神的队尾，他最后出场。下面的不同称呼表示剑舞中的不同动作：

gri' Kov——字面的意思是“剑旋转”，表示剑出鞘。

gri rdar——磨剑

gri' phyar——舞剑

khrag mtsho rba rIabs——掀起血海的巨浪。

Khro mo'i lnga bskor——忿怒的女神五次旋转。

lnga bskor——五次旋转

bdun bskor——七次旋转

gri thodKha skor——把剑放在颅器器皿口上。

rdo rje 'gro——霹雳舞步

Khro mo'i gdong bsig——抖动忿怒女神的脸

舞蹈一结束，勇士们即退回寺庙。

间歇片刻，代表五宝藏虎头峰山神的舞者与剑舞的舞者

一起上场。他身穿一件华贵的长袍，腰间系着围腰，上面画有恶魔面孔；围腰的边是以霹雳及人头画作为装饰。胸前挂着骨珠和骨制轮子等装饰品。他右手挥舞着一根短矛，矛尖系着一面小旗子。左手拿着一块象征着珍宝的东西，三只眼睛的面具是红色的，是愤怒异常的恶魔面孔。面具上半部额头上有人头骨小画像的头盔。头盔的两侧插着三角形的旗子，旗尖上有一团团的棉花。在演完了规定的舞蹈动作之后，代表山神的祭司坐在大殿的入口处，僧人吹奏队也坐在那里。他坐在一把覆盖着老虎皮的，放有欧洲式椅垫的椅子上。

接下来上场的是代表雅布堆山神的舞蹈者，他戴着一个令人可怕的黑面具，面具上有一个装饰着五个人头的王冠。他右手挥舞着一把系着一面旗子的剑，左手捧着一个人心的模型。在跳神广场上旋转一周半之后，也坐在通往长长的大殿的入口处。

在饰演五宝藏虎头峰山神的喇嘛表演的同时，一匹备有马鞍，披着华丽马具的浅栗色的马被一位身穿节日盛装的侍从牵到舞者的身边，它表示是山神的坐骑，这匹马一直被喂养在王家马厩里的，从未被人骑用过。同样，当雅布堆山神饰者跳舞时，一匹四蹄皆白的黑马也被牵到舞蹈者的身边。第三匹是备有马鞍，披有马具，白鬃毛、白尾巴的米色马。它在跳神期间，是在附近喂养的。后一匹马是奉献给年钦唐拉山神的。然而，这个山神在舞蹈中并没有被摸拟成人。

当代表五宝藏虎头峰山神和雅布堆山神的舞者端坐在大殿入口处之后，舞剑者向这两位山神表示敬意。然后饰演五宝藏虎头峰山神的喇嘛开始跳舞。两个主要的片断称做“彩

虹的智慧”('ja' klong ye shes)和“鹅步”。后一种舞步显然与传说有关。传说认为大僧王(lHa btsun chenpo)在去锡金的途中与山神五宝藏虎头峰相遇，山神是以白鹅王的样子显现的(ngang pairgyalpo)。这个舞一结束，代表山神的祭司就退回寺院。接着雅布堆山神表演几个舞蹈动作，然后也退下场。他的舞蹈主要片断叫“三角”(zur gsum)。此时，勇士们表演的两个舞蹈，叫做“甲娃”(bya ba)和“气果”(phyi bskor向左转绕)，他们在王家侍卫队和扛着旗子、牵着供奉给山神的三匹马的侍从们陪伴下，绕寺庙三周。当他们环绕前进时，舞者们唱着战歌。勇士们再次在寺庙前表演剑舞。这个舞的第一个片断叫“九周旋转”(dgu bskor),结束跳神的最后片断叫“喜旋珠”(nor bu dga'o' khyil)即:珠宝——幸福——旋转。

每“年”在甘托克表演的新年舞蹈与上面描述的在布达拉宫举行的跳神中出场的许多主要人物是相似的。当为祭祀山神而跳神时，这个舞蹈再次在王家寺院前表演，且持续两天。在其它的日子里，要为举行跳神做如下的准备工作。将跳神广场中央，平时插着锡金国旗的旗杆底座改成一张铺着红布的桌子，它的附近的地上插着两面宝幢(rgyàl mtshan、象征胜利的幢)；每一面幢的顶端有一个戟。一张盖有方格图案僧布的桌子放在一间低矮殿堂中间入口处，寺院的僧人吹奏队将要坐在那里。桌子上陈放着装满供品的盘子和碗。中间隔开的帷帐紧拴着，可以遮住整个长廊。人们穿过它才能进入殿堂。在跳神表演过程中，舞者们上场或退场时，有两名身穿不丹人服装，戴着头盔的人来拉幕或关幕。最后，几个巨型的多玛被放进了寺庙。它们是供奉给跳神中

的主要神灵的。它们在舞蹈开始的宗教仪式中起着重要的作用。

跳神是以僧人吹奏队的音乐舞蹈作为开始。吹奏队环绕广场敲击着钹和鼓，而后坐在面对大殿主要入口处，低矮的殿堂里。不久，第一批带着面具的舞者上场，他们代表着地位较低的兽头神灵。主要是带着鹿头及各种鸟头面具的人物，他们都佩带着剑。接着是由黑帽僧领舞者率领的黑帽僧舞蹈者表演了一个长舞。这个领舞者最后在低矮的殿堂前面找到了位置，从这里他能够看到其他黑帽僧的舞蹈。黑帽僧舞蹈的两个主要片断，被四个带着从坟中挖出的（dur bd-og）骷髅面具的舞者的上场所打断。他们从寺院跑出去，围着放在中央旗杆前的“岭噶”跳跃着，他们进场时受到喊声和尖利哨声的欢迎。

在他们跳舞的过程中，黑帽僧捧着糌粑制成的塑像及“神饮（gser sKyems），然后他们用一只铜杯换下颅器和金刚橛。圣徒和游方僧们将它注满清茶。盛满茶的容器被放在旗杆台上备用。两名六孔竖笛（rgya gling）的吹奏者站在寺院入口处。他们的吹奏音乐预告了舞蹈的中心人物即将出场，出场的是一些地位较高的神和女神，所有这些神灵都属于猛相神佛，他们都戴着有五个骷髅的王冠，三只眼睛的面具，这是符合他们身份的装束。一名头戴鹿头面具的舞者刺杀“岭噶”，即把舞蹈推向高潮。

第二天进行的舞蹈又是以吹奏队的音乐舞蹈作为开始。接下来是锡金贵族们表演的剑舞。一大群头戴兽头面具的人物接着上场。其中有几个戴着鹿头、牦牛头和鸟头面具。随后黑帽僧上场了。剑手们接着表演了战舞。头戴兽头的舞蹈

者也表演了一个舞蹈。这两个舞蹈都是做为这一天跳神中主要神灵玛哈噶拉入场的序幕。他在寺院门口受到竖笛手及手捧香炉的喇嘛的欢迎。同时，为雅布堆山神准备的马也被牵出了王家马厩，进入舞蹈圈子中。根据我们的记忆，雅布堆只是玛哈噶拉的化身。这时，焚烧一张四方纸片，把舞蹈推向高潮，这张纸的中央画着人体的轮廓，四周的边缘画着各种神奇的图案。舞者的圈外点起了火，将盛了油的壶放在火上，跳剑舞者、黑帽僧和戴面具的舞者在油壶边围成一圈。上面提到的那张纸被系在一根木叉上，侍僧们将它举起放在油壶上。几根长绳使纸保持水平位置，这时将颅器中的一些东西倾倒在油壶里，油开始辟啪作响。当火苗一烧到那张纸，油壶就被打翻，火被扑灭了。之后，玛哈噶拉和其它舞蹈者都先后退场了。

傍晚时分，跳神刚一结束，庙前就组成了一支队伍，这支队伍由王室家族的武装侍从率领，他们举着一个挑在杆子上的卷轴神象（thangka），而后，队伍又由两名不丹门卫带领，每人都杠着一面原来播在跳神广场中间的宝幢。一支由雷布查人组成的王家卫队及其它卫队、剑舞的舞者、僧人吹奏队尾随其后。在这种场合里吹奏师们穿着僧人袈裟。黑帽僧舞者和喇嘛们抬着装饰华丽的多玛，它原来一直存放在寺院中。队伍仅移动几百码就走到一个十字路口。由黑帽僧的领舞者在那里主持分撒多玛的仪式，最后以焚烧多玛而告终。不久，在寺院的主要入口处再举行同样的仪式。但后一个仪式应该是由真正的苯教巫师来主持。仪式结束时，剑舞的舞者绕寺院三周。

在西藏，作为国家级“传神言者”（神使）的驻地，拉萨

附近的乃琼寺可能每隔十二年才偶尔举行一次简短的跳神活动。这座寺院虽然与邻近的黄帽系哲蚌寺有密切的联系，但它却属于宁玛派。我们谈到的这个舞蹈是在正月初三举行的，与所谓的"每年的祭祀"仪式有关。在举行仪式的这一天，摄政王或所谓达赖喇嘛的代表，在四位大臣和为数众多的官员陪同下，清晨离开拉萨。这一行人在早上八、九点钟抵达乃琼寺，官员们坐在寺院院子四周的拱廊里，在有些场合里，这个仪式是以持续约一个小时的跳神作为开始的，令人遗憾的是对于这个跳神我们仅有非常简单的报导。出现在跳神中的人物如下：黑帽僧舞蹈者，他们穿着通常的装束，八个人物中，两人是由成年人扮演，其余的都是儿童。他们头上戴着有宽帽沿的涂漆的帽子，他们的僧服外面罩着一件袈裟。另一组是戴着骷髅面具的舞者，他们的服装上有红、黄、绿、蓝相间的方格，此外，所有的人都穿着黑色的服装。

接下来的仪式，无论是否由上面提到的跳神作为开始，通常都是以同样的方式举行的。作为国家级的神使，他身穿参加仪式的长袍，处于神迷状态，出现在寺院门口，在一般情况下，这位降神者应该受到"金刚具名"（rDo rje grags Ldan）的邀请，它是护法神比哈尔（pe har）的助手。在这种情况下，比哈尔护法神本身应该附着在神使的身上。当神使进入院子之前，长号从寺院屋顶上吹起来，神使一出现在门口，号声就骤然停止。接着几名乐师开始吹奏竖笛。神使走进院子里，助手们递给他一把剑和一支没有弦的弓。他开始跳起缓慢而优雅的舞，他在铃、小钹柔和音乐的伴奏下翩翩起舞。在表演过程中，三次向摄政王鞠躬致意。他的头鞠

得很低。头盔上的旗子几乎触到地面。这个神使的独舞称做"献福德"（dpal' ldul）。舞蹈一结束，人们就递给神使一杯用金杯盛着的清茶。他走到摄政王面前，摄政王呷一口茶后又把杯子还给这个神使。神使喝完他剩下的茶，然后屈身向前，发出了神秘的预言，这些预言只能说给摄政王听。然后，神使才对来年发生的事件公开预言，由他的秘书记录下来。神使在一个宝座上落座，政府官员们按照级别的高低顺序向他敬献哈达，以示尊崇。在这段时间里，显然已将公开的预言记录完毕，最后加盖官方大印。

在乃琼寺要举行一次非常有趣的跳神。它与所有藏族神使最大的每年一度的节日有关。这个节日叫做"世界烟祭节"（'dzam gling spyid俗称林卡节），在其它地方是藏历五月十五日举行这个庆祝活动。但在乃琼寺却是在五月十日举行。所跳的舞蹈通常俗称为"神赛"（lha bsdur），与之有关的仪式被称为"乃琼寺润月初十"（gNas Chung spel zla Tshes bcu），与上面提到的"恩赐"（gsolre）仪式截然不同的是，这个仪式没有政府正式代表参加。在"乃琼寺润月初十"的场合里，尕东（dGa' gdong喜面）神使和十二个女护法神（bstanma）附身的女神使都来到乃琼寺。在节日的清晨，政府的神使在主要大殿后面安放的银座上落座，然后进入神迷状态。在主要大殿右面的神殿里为尕东神使安放了宝座。为女护法神神使安放的宝座在主要大殿的左边。当护法神尕东在神使身上附体时，这个神使即起身，走到政府神使宝座前面，向在这位神使身上附体的更高一级的神致意。与此同时，女神使也被女护法神中的一位女神附了体。在神迷过程中，这位女神使依然坐在她的座位

上。因为附着在她身上的女神通常是不向比哈尔神致意的，因为她认为自己比这个护法神的地位更高。一旦女神离开了她的身体，女神使就要改换成俗人的装束，让地位较低的护法神“巴窝”（dpa'bo英雄）附体。然后，站起身，象前面的孜东一样，走去向孜府神使致意。最后，这两位仍处于神迷状态、地位较低的巫师走进了寺院院子里。

与此同时，六、七名地位较低，居住在哲蚌寺的祭司已经在院子周围的拱廊里聚集起来，并且也进入了神迷状态。护法神孜东和女护法神的神使一入场，跳神立即开始。要有一百零八名喇嘛参加这个跳神演出。大部分人代表着比哈尔神的侍从。舞蹈者是来自蔡公堂（Tshal gung thang）的僧人，据说在五世达赖喇嘛统治期间，他迁移到乃琼寺之前，这个宁玛派的寺院曾是比哈尔神的活动场所。舞蹈者们一组组地入场，他们当中最主要的人物是八名黑帽僧及八名武士。他们都不戴面具，八个凡夫（byis pa孩童）拿着金刚橛和颅器，身穿短裙，戴着不同颜色的面具，这些面具显然带有印度人面孔的特征，他们的头盔上插着巨大的旗子。而后，八名（或更多的）游方僧和代表女巫的妇女上场了。有时，这后一组还要加上作为她们首领的第九个人。每组八个人代表着一百零八个神灵。根据一些传说的说法，比哈尔神的随从就是由各个组组成的。还有几个戴着鹿头面具的人物、两种戴骷髅面具的舞蹈者分别叫做“尸林主”（dur b-olaāg）、“守护田”（zhing skyong）和“推廊孜日”（thod go dkar ril头盖骨白色颅顶），还有两个舞者叫做“贝札”（dpal 'dra似吉祥），这些都与贵族舞蹈相似，他们的穿着打扮也与乃琼寺的神使相同。

在上面谈到的一组组舞蹈结束之后，政府神使离开了寺院的主殿堂，在门口有一位喇嘛恭候他，此喇嘛提醒附着在巫师身上的护法神要更加恪守保护佛教的誓言。

接下来是仪式的最后部分。喇嘛们环绕乃琼寺行进。在这群人中间，人们用轿子抬着一尊莲花生大师的塑像。政府神使尾随其后，仍然处于神迷状态。

据向我提供资料的西藏人说，在乃琼寺和拉萨西北部的廓莫隆（skor mo luug）寺每一个火猴年的十月都要举行一次特殊的跳神。这个舞蹈是为祭祀莲花生大师而演出的，于是舞蹈者就代表着莲花生大师，他的妻子空行母智海王 mkha''gro ye shes mtsho vgyal)曼陀罗夫人（lha lcam Maudārava），和赤松德赞法王（chos rghyl khri srong lde'u bstan）等其他历史人物也出现在这个舞蹈中。上面谈到的莲花生故茹八大号名的跳神中出现的大部分人物也出现在这个舞蹈中。如果说我从向我提供资料的西藏人那里得来的资料是准确无误的话，那么黑帽僧是不出现在这个跳神中的。

我们上面提到的宁玛派寺院蔡公堂的喇嘛们，除了参加乃琼寺跳神演出外，在藏历四月十五日也参加本寺院的跳神演出，这个舞蹈俗称为“公堂花供”（Gung thang me Tog mchod pa），为数众多的黑帽僧和一名神使参加这个舞蹈，这名神使是由比哈尔护法神附着在身的。

尼泊尔首都加德满都东郊著名的菩提那斯(Bodhnath)（Bya rung kha shor）塔也举行面具舞。这座神殿对于北部佛教众信徒来说是一个重要的朝圣地。降德宁玛派(Byang gter rnying ma pa)的一位代理人管理着这座神殿。

目前仅有两篇记录材料描述菩提那斯举行的一种舞蹈，它们看来是可信的。这与其他大部分寺院遵奉的习俗相反，这里的跳神是在晚上六点钟才开始，一直持续到半夜，舞蹈者围着跳舞的地方是一个方形的，人工堆砌的小土丘。四角上各插着一根竹杆。在土丘的下面放着盛着供品的盘子。跳神是以“其尼”（Chini）喇嘛入场作为开始。他是喇嘛阶层中管理佛塔的代理人，他绕着小丘跳舞，一边敲着小钹一边跳，当他第二次绕着小丘跳舞时，下面的八名舞者陪伴着他：

——两名穿着女式装束的舞蹈者，其中一名穿着五片（rigs lnga五佛）的袍子。

——一名戴面具的舞蹈者代表着莲花生的一种化身。叫做“狮子吼”（Seng gesgra sgvog）

——戴着红色面具的舞蹈者，代表着忿怒金刚（rDo rje gro lod），是莲花生大师的另一个化身。

——代表摩羯大面鱼（Chu srin gdong ma摩羯面）女神的舞蹈者。

——身穿礼仪长袍的黑帽僧舞蹈者。

——代表恶魔的两名舞蹈者。

第一个片断大约要演一个小时。而后舞蹈者排成一队，由僧人吹奏队及几位抬着供品的人率领着，再次绕塔行走。而后走到通往神殿的主要道路上，一些舍利（或者多玛）被埋在路边的洞穴里。它们会给过往的香客带来益处。这个仪式之后，这一行人回到佛塔去。在这里舞蹈者演完跳神的其余部分。

据我从“其尼”喇嘛那里获得的资料，在菩提那斯(Bodhnath）表演的两种跳神是稍有差异的。这两种跳神都是

来源于“金刚跳神”（phuv 'Chams）这个基本形式。其中一个舞蹈与开光仪轨（rab gnas）的仪式有关。另一个舞蹈每隔三年才表演一次。要待西藏政府定期派到菩提那斯的代表团到达之后才表演。有人告诉我，这个舞蹈是以暗杀朗达玛王的故事为素材，它的主要意思是代表压制邪恶的意思。

根据“其尼”喇嘛的说法，舞蹈中的人数及出场的顺序如下：首先上场的是两个人，有时是四个人，除了缠腰布外全身赤裸。他们的脸用烟灰涂黑，巨型的牦牛毛制成的假发套在他们头上。每个人右手拿着一把胫骨号角（rkang gling），左手拿着一个多玛，他们的任务是祛除制造种种障碍的恶魔。清除其他邪恶势力盘据的地方。随后，舞蹈中的主要人物上场了。两名舞蹈者代表着四只手的玛哈噶拉的化身；两名代表着六只手的玛哈噶拉的化身。而后，上场的是两位女神，她们属于五藏空行母（dākinis, mkha', gro gter lnga）。充当角色的舞蹈者都佩戴着华丽的珊瑚、和松耳石等装饰品。他们不戴面具。每个舞蹈者都带着“五部佛”（rigs luga）的头饰，穿着五片式的裙子，每片上面缀有一个佛陀像，在这个舞蹈中的第三个女性是吉祥女神（'sri pcvi）头带王冠的侍从。

在赫木（Helmu）的夏尔巴人地区，“其尼”喇嘛居住的主要村子美拉木切（Melam che）里每年都要举行同样的舞蹈。为了举行这次舞蹈的演出，菩提那斯的舞蹈服装都要带到美拉木切村来。在此处，与跳神有关的几个宗教舞蹈也同时表演。跳神与藏戏都要在美拉木切的两座寺院前的平地上演出。这两座寺院是旧的无量光佛寺（'od dpag me dgon pa）和新的禁食斋戒寺（sMyung gnas dgon pa）。整

个节日持续三天。

同样，在美拉木切村对面峡谷的夏尔巴人的塔尔克央（Tarkegyang）村中，跳神活动在藏历四月二十九日举行，它是由这个村的央日寺（dByang ri dgon pa妙音山寺）的喇嘛们表演的。据说这个舞蹈是金刚橛跳神（phrv 'chams），但与在菩提那斯演出的跳神在形式上稍有不同。它有八、九个人参加这个跳神，其中也有黑帽僧的舞蹈者。

最后，我们应该提到一个非常有趣的大圆满舞。它是本世纪初叶才开始创立的。在位于西藏东部的德格地区这一教派的一个大寺院里演出这个舞蹈。根据向我提供资料的西藏人的说法，它的创作者是当代白玛仁增（pad ma rig 'dz-in）活佛的上一辈，他是这一教派地位最高的人。然而，向我提供资料的另一些人却认为是一名叫做觉米彭（jo mi' ph-ad）的喇嘛所创。据我所知，这是唯一的，由传奇人物格萨尔王，他的侍从，以及他的对手都出场的跳神。在专门描述格萨尔王传说的这一段舞蹈中，一般有三十名舞蹈者上场。但是，如果舞蹈演出规模很大时，出场的人数可以增加到80人。据说这些人主要扮演英雄人物。在这个舞蹈中不常见的人物是“风马”旗（rlungrta旗，一种象征运气的小旗子）及各种在藏族占星术中起着重要作用的神话动物。为了表示是“风马”，两名舞蹈者戴着马的模型，代表附近山神的戴鹿头面具的鹿头土地神化身，也在这个跳神中扮演了重要的角色。

三、萨迦派的舞蹈

根据口头传说，最初跳神的表演是秘密进行的，一般是

在半夜举行。未入佛门的俗人是不允许观看这种舞蹈的。但是，后来宁玛派的成员首先公开举行跳神活动，萨迦派上层强烈反对这种作法，他们指责宁玛派把这些神秘的舞蹈降低到普通舞蹈的地位，结果后来萨迦派也开始公开举行跳神活动了。

在萨迦派以萨迦地名命名的寺院里，每年要举行几次舞蹈的表演。在萨迦，有两个主要的机构，似乎每个机构至少要举行一次跳神。机构的名称叫“度母宫”（sGrol ma pho brang），他们演出的跳神也以机构名称为名，一般称为宫殿跳神或度母跳神，主要人物之一是“则玛热”（rtse ma ra，最上等的）护法神，另一机构名称叫“圆满宫”（phun tshogs pho brang），演出的舞蹈也以主要人物吉祥天母(dpal ldan lha mo)为名，一般称为天母二十九多玛(lHa mo dgn gtor)。

在七月里，萨迦寺举行的跳神活动，是以演出的日期及舞蹈中的主要人物命名的。一般称作“金刚行”七月(phur sgrub za ba bdun pa)，除了金刚力士外，玛哈噶拉的化身(Gur gyi mgon po宝帐怙主)是萨迦派舞蹈中经常出现的一个神灵。这个舞蹈，或在萨迦寺表演的其他形式的金刚圣舞(phur 'chams)一般被称为萨迦大灵器(mdos chen供施的代用品)，这个名称使人联想到春丕河噶举(bka brgyud)寺表演时，奉献给跳神中的一个主要护法神所用的巨型彩线灵器——篾片十字格架，它被安放在舞蹈者跳舞时围成的圈子附近。

西藏最古老的寺院桑耶寺也有着同样的习俗，桑耶寺是由萨迦派任命的住持掌管的。五月在桑耶寺举行的舞蹈演出

一般被称为桑耶大灵器（bSam yas mdos Chen），这个舞蹈中的主要人物是桑耶寺独特的护法神则玛日（rtse ma ra），和一群叫做“好战的七弟兄神”（'Bar ba Spun bdun）以及一名女妖魔(bbud mo)。扮演女妖魔的舞蹈者在跳神演出活动期间，连续七天处于神迷状态。

在德格的萨迦派寺院中至少要举行一次跳神演出。一个称为财神供会（rNam Sras mchod pa）的舞蹈在夏鲁寺（zhva lu）举行，该寺是后藏萨迦派主要寺院之一。从材料上看我们可以认为代表后面的护世神的舞蹈者是这个舞蹈中的主角。这座寺庙后来逐渐形成了自己的特有跳神方式，目前，它甚至吸收了黄帽系的成员参加。

四、噶举派的舞蹈

象其他教派的大多数寺院一样，噶举派的寺院在新年的时候也特别举行跳神活动。根据李安宅的说法，在藏历十二月二十八日演出的跳神与对空行母（dākin）的崇拜有关。而在第二天，跳神中出现的主要人物是大黑天(mahākāla)的两只手的化身及与他有关的八个人。大黑天的化身可能是：狮面魔王（bDud kyi mgon po Seng gdong），也以“护田黑食肉魔”（zhing Skyong Sha za nag po）著称，他的八个使者叫做“八具力使者部”。

主要角色是金刚力士，这个舞蹈是在藏历四月初八和初九举行。我们在探讨宁玛派的跳神时已经提到过它了。

向我提供资料的西藏人确信，噶举派寺院也同宁玛派寺院一样，也要为祭祀莲花生大师及其八个化身而举行故茹八名号（Gu ru mtshan brgyad）的跳神活动。这八个化身

都应该是由他自己来表现的。十天之后，还要演出一次跳神。它的中心人物应该是金刚亥母（rDo rje phag mo）。最后，在十月二十五日还要演出一次舞蹈，它的主角是胜乐（bDe mčhog）。

到目前为止，关于噶举派其他支派舞蹈的大部分资料是可靠的。据向我提供资料的不丹人的说法，不丹的主巴（'brub pa）寺所遵循的主要舞蹈形式叫做咒语（zor）跳神或叫做面具（'bag）跳神，即面具舞和鼓舞（ruga 'chams）第一种叫法的舞蹈仅由黑帽僧表演，据说它是由不丹的第一位法王大宝主巴自在丹增南杰晋美（Brug pa riu po che Ngag dbang bslam 'dzin rnam rgyal 'jigs med）创立并传入的。据说咒语跳神就是不丹国家寺院圣舞舞蹈的基本片断。

从面具跳神的词义上看，我们可以了解到戴面具的舞蹈者在各种场合里表演着不同类型的舞蹈。从几张有趣的照片中，我们可以看到面具舞中的一些参加者。这个舞蹈是在不丹西部的帕罗举行的。是为现在的不丹国王与已故的外交大臣噶斯多杰（kazi porje）的小女儿婚礼庆典而举行的。托德还将这些照片刊载了，我们从其中的两张照片，可以看到一群代表着兽头神灵的舞蹈者。与西藏的习俗相反，舞蹈者是赤着双脚的，除了通常穿的肩披（Stod lhe）和两条胸前、背后交叉的宽带子外，身体的上半部是赤裸的。带子上装饰着：鲜血淋淋的，腐烂的和骷髅般的三种人头图案。带子相互交叉的地方有一块黄布，上面有一个人头图案。舞蹈者穿的裤子仅到膝盖。我们在参加这个舞蹈的角色中可以见到两个黑帽僧和两个戴面具的舞蹈者。很显然他们代表的

是阎王（yama）不同的化身。参加这个舞蹈不仅有僧人也还有一些俗人。例如，鸟头神灵就是由帕罗宗宗本的仆人扮演模拟成人的。同一位合作者提到，在举行婚礼的场合里，借着篝火，他曾看见黑帽僧在夜间表演舞蹈。

在不丹的首都普那卡，每年冬季都要举行一次盛大的跳神活动。据说在这个舞蹈中所用的面具有一部分是原物，一部分是不丹著名的雕刻师桑额林巴（gsang sngags gling dq）复制的面具。在他的杰作中应该有代表属于护法神群体的兽头神灵面具。

上面提到"鼓舞"这个词，是我在1951年秋季有幸亲眼看到的一种舞蹈。它是在现任国王结婚时表演的，也是在前面提到在帕罗举行的节日活动的前几天举行的。鼓舞是在王后娘家居住的院子里半夜举行的。它是由来自帕罗宗的大约十五名不丹士兵表演的。他们穿着通常的不丹服装，一件长达膝盖的黑色长袍子，一条腰带系在腰间。他们脸上戴着黑色面具。每一个舞蹈者左手拿着一个喇嘛通常所用的巨型鼓，右手拿着一把弯曲的鼓槌。所有的舞蹈者都赤着脚，舞蹈者们来回转动，以旋转且跳跃很高的舞步代替了一般缓慢的舞步。所有的舞蹈动作都是在有节奏的鼓点伴奏下进行的。根据所获得的有关这种场合的口头资料，可以得知，这个舞蹈一般与对莲花生大师的崇拜有关。

藏历九月二十九日，在春丕河谷的噶举派寺院中要演出一个舞蹈。这个舞蹈效仿了在不丹帕罗宗演出的宗教面具舞。这个舞蹈是以"音乐跳神"（rol 'chams）或僧人吹奏队的音乐舞蹈作为开始，这个僧人吹奏队，后来就为戴面具神灵的舞蹈者伴奏。四个阎王(dur bdag)和个四个叫做"白

环帽”(thod go dkar ril)的戴骷髅面具 舞蹈者上场。在他们后面上场的是几个游方僧，然后舞蹈中的主角才上场。主要神灵是护法神及其五侍从(mGon po gtso 'khor luga)、玛哈噶拉的四个不同化身以及吉祥天母('Sri Devi)的化身。此外，护法神及其十三侍从(mGon po gtso 'k-hor bcu gsum)，这一组人包括玛哈噶拉十二个不同化身及吉祥天母的化身，这一群神灵化身的舞蹈者杀了并吃掉了放在舞圈中央的岭噶。在表演这个舞蹈的过程中，供玛哈噶拉所用的彩线灵器——篾片十字格架，被放在举行跳神的院子中的一个角落里。在跳神结束时，这个十字格架才被拿出寺院周围地区，然后按照仪式程序将它毁掉。

1952年4月5日，我有机会亲眼看到锡金东南边界白东(pedong)峡谷的主寺桑钦多杰寺(gsang Chen rdo rje)表演的不丹跳神，这条峡谷直到上个世纪的后半叶一直都是不丹的一部分。白东寺是帕罗寺的属庙。它的喇嘛属于噶举派的上主巴噶举派。这个跳神是为祭祀莲花生大师举行的宗教节日的一部分。这个节日连续三天。每一天表演的舞蹈各不相同。遗憾的是，我只亲眼见过第二天早晨的舞蹈。这个跳神也是以寺院吹奏队的入场作为开始。吹奏队表演了缓慢的音乐舞蹈，然后退到院子的一个角落里去。而后上场的是身穿布制的，不丹式样红色条纹外衣的两个人，他们胸前交叉着两条宽宽的黄带子，头戴黄色尖帽，每个舞蹈者的腰间都别着一把剑。他们右手摇转 着鼗鼓(ḍamavu)，他们表演的舞蹈主要是飞快地跳跃和旋转。留在场上的三个戴面具的丑角跟在他们后面，一直到舞蹈结束。然后两个戴着鹿头面具的人物上场，每人带着一把剑。这两人表演一种不时地

双脚离地腾空跳跃的狂舞。在戴鹿头面具的舞蹈者退场后，前两名舞蹈者又重新上场。这一次他们退去了剑，但又戴上头盔，头盔上装饰着五佛王冠（pāñcata thāgātha）他们在右手敲着鼗鼓，左手摇着祈祷铃的声音伴奏下跳起了缓慢的舞蹈。

这段开场白之后，才表演这个舞蹈的主要部分。九个代表雄强的舞蹈者鱼贯入场。他们穿着红色长袍，戴着上面饰有五个小骷髅的王冠面具。每个人的右手都握住一把剑，左手捧着一个头盖骨制成的碗。当他们进入广场时，猛烈地晃动着自己的上半身，如同神使进入神迷状态。当九名舞蹈者都出场之后，他们一边绕广场行进，一边表演着一系列的舞蹈动作。最后，他们一个接一个地退了场。当他们退场时，每个舞蹈者都猛烈地晃动着上半身。在同一天的下午，演出有关米拉日巴及罪恶深重的猎人的著名剧目。

有关在拉达克的主巴噶举派的主要寺庙赫米斯(Hemis)寺中每年演出舞蹈的资料是可信的，拉达克的其他主巴噶举派寺院及邻近的喜马拉雅地区的大部分跳神，似乎都是模仿这个寺院演出的舞蹈。在赫米寺至少有两种不同类型的跳神。据目前可以引用的资料看，其中的一个舞蹈是由下列几个片断组成的：

1）当吹奏队在为他们准备的地方落座之后，十三个黑帽僧入场，象往常一样，每人都拿着金刚橛和颅器，除了在肩帔前面有一幅巨型的人头盖骨的画外，这些黑帽僧仍穿着传统的服装。肩帔遮盖着他们的肩膀，前胸和后背。他们以缓慢的舞步绕场行进。

2）十六名舞蹈者入场了。他们戴的面具和在布达拉宫山

脚下每年举行的新年跳神时所使用的那种轮廊鲜明的面具相同，面具是铜色的，舞蹈者相应地被称做“铜面具”（Zang 'bag）除了这个面具外，每个舞蹈者都戴着一个五佛王冠，及一顶圆锥型的帽子，帽子前面有一个一只眼睛形状的装饰品。因此，这帽子与一般西藏神使的头饰是相似的，帽子的两侧各有几条缎带，帽子后面下垂着一条很大的披巾。舞蹈者穿着围裙，但与跳神中的其他大部分人相反。铜面具舞蹈者并没有肩帔，每个人右手拿着一个鼗鼓，左手拿着法铃。

3)接下来上场的是代表莲花生大师八个化身的一群戴面具的舞蹈者。他们庄严肃穆地列队进入广场。代表这位历史上神圣人物的喇嘛头上有一顶华盖。舞蹈者在广场的一边坐成一排。莲花生坐在中间，与他们相对的是十六个戴着红色高帽子的喇嘛，每人也都拿着法铃和鼗鼓。

4)五名舞蹈者上场，他们戴着与主持焚烧供品仪式的祭司相同的头饰。他们的头饰是每片上写有兰扎体文字（lan. ca）的五佛王冠及一顶帽子。帽顶上有三个丝绒小球。每个舞蹈者身穿肩帔和围裙，他们手里都拿着喇嘛平时用的鼓和鼓槌。

5)尖声的唿哨声伴随着一群勇士（dpa'bo）上场了。他们戴着宽大的绿色面具和一种王冠。王冠上面插着一面很高的，红色三角形旗子。他们的装束主要是短裙。腰间系着一条挂着小铃铛和丝线穗子的腰带。踝部系着缀有一些小铃铛的带子。他们的道具是一面鼓，一个嘛呢经轮。勇士们表演了一个动作粗犷的舞蹈，在表演过程中，要向莲花生大师及其仆从致敬。

6)最后上场的是两组舞蹈者。一组戴着红色面具，另一组

戴着棕色面具。面具上有一个类似穆斯林戴的头饰，与游方僧所戴的头饰相仿。在头巾的上面有一个长长的条状物。上面系着一面三角形旗子。旗子上画有三只含着泪水的眼睛。这些舞蹈者也拿着鼓和法铃。他们排成两行，跳跃着向对方靠拢，当彼此接近时，舞蹈者们也间或敲击对面人手中的鼓。

7）在这个跳神表演过程中，有两名丑角逗引观众发笑。其中一个背上背着定音鼓。两个丑角都拿着马鞭。

在赫来斯演出的第二种舞蹈要持续两天。第一天似乎是按下面的程序进行的。首先入场的是和我们前面描述过的一样，即：黑帽僧，“铜面具”舞蹈者及代表莲花生大师不同化身的舞蹈者，“勇士”舞蹈者们尾随其后。他们再次受到尖声唿哨欢迎。然后，接着上场的应该是戴着公牛面具的舞蹈者，戴着骷髅面具的舞蹈者以及几个除了身披虎皮外，全身赤裸的人。他们脸上戴着象龙头一样的面具，接下来的跳神片断与前面的跳神大相径庭。首先表演砍倒“岭噶”：在院子中间矗立两根高高的杆子，杆子之间铺着两块布，一块是方形的，是用一块四边镶着宽宽的红边的虎皮制成的。这是为执行砍掉“岭噶”的舞蹈者准备的毯子。另一块是带有浅蓝色里衬的深蓝色布，它铺在附近，这块布的中央有一个白色三角。“岭噶”，这个黑色糌粑团制成的人像，由一名喇嘛拿了进来，把它放在白色三角上，然后用那块深蓝色的布把它蒙上，一些戴骷髅面具的舞蹈者围在它的周围，跳着疯狂的舞蹈。最后，代表阎王的舞蹈者上场了，他用剑结果了“岭噶”。

十分遗憾的是，关于第二天演出程序的可靠资料很不完

整。主要片断好象是勇士舞，向"岭噶"献奉祭品，最后出场的几个喜剧人物，显然是汉地和尚（Ha Zhang）及其侍从。这个舞蹈中最有趣的场面是用几种动物的替代品作献奉祭品的仪式。根据一部木刻版资料的记载，在这个场合下，三匹披挂着华丽马具的马和三条西藏凶犬，由几个服饰华丽的喇嘛牵进广场。在尖叫声的驱赶下，这些动物处于惊狂的状态。这时马具从马身上被扯了下来，几桶红色颜料倒在它们身上。最后，赶着这些动物绕寺院三周。在另一种场合下，以同样的方式奉献八匹马，三条狗和四只羊（也有些场合，虽献马三匹，但仅有一匹马披挂马具；三条穿着狗衣的黑狗和两只灰白色的羊），从那时起，用于这种仪式的马就不再藏起来了，凶犬也成了寺院的看门犬了。

波特（poff）最近出版了有关噶举派舞蹈的详细描述。他指出，在赫来斯寺捐助的杰木尔（Gye mur）寺也举行跳神活动。杰木尔寺位于拉胡（Lahul）的康萨（Khang gsar新舍）寺附近。和其它的噶举派和宁玛派的寺庙一样，这座寺院及邻近地区的寺院也在藏历五月十日及七月十日演出宗教舞蹈。它与每年对莲花生大师的祭祀有关。波特本人有幸亲眼见到五月初十演出的舞蹈。按照惯例，这个舞蹈是在寺院的院子里演出的。院子中间竖起两根杆子，杆子插在用石头和泥砌成的底座的深洞里。在这个圣坛般的底座的长边上各种供品摆成一排，在底座脚下，放着一个三角形的容器，里面盛放着糌粑团做成的"岭噶"，底座前面铺着一块方形地毯。

这个跳神分为两个主要部分。第一部分持续一个小时。在寺院吹奏队庄严地入场之后，黑帽僧的舞蹈者即上场，在

这种场合下，这个角色是由该寺院的住持亲自担任的。与其他跳神截然不同的是，这个舞蹈或多或少地简略了同类跳神表演中的最基本部分，即杀死“岭噶”的片断。他在顺时针方向绕场旋转片刻之后，该黑帽僧舞蹈者跳上铺在“岭噶”前面的方形地毯上，他祈神赐福，并献上供品，然后接过侍从递给他的小巧武器，向“岭噶”猛刺三下。然后，他再次跳起舞来，为了能够接到向“岭噶”再刺三下的另一件武器，他又回到院子中央。整个过程要重复八次，在他使用了八种武器刺“岭噶”之后，四名戴着可怕的恶魔面具的舞蹈者上场了，他们用简短迅速的舞步在院子里跳了起来。而黑帽僧则用更缓慢，更庄重的舞步绕场行进。四个戴面具的舞蹈者也渐渐地调整自己的舞步，使之与黑帽僧的舞步节奏一致起来。黑帽僧此时慢慢地接近三角形容器，以便再次向“岭噶”猛刺。这时两个戴鸟头面具的人物上场了。整个过程又重复出现，在他们后面是八个戴面具，服饰华丽的人物，他们代表猛相神的成员。他们每人都拿着一件黑帽僧用来刺杀“岭噶”的小武器，当这八个猛相神跳了一会儿之后，黑帽僧再次向“岭噶”刺去，接着猛相神们也一个接一个地向“岭噶”刺去。最后，黑帽僧跪在方形地毯上，把“岭噶”切成碎块，这个舞蹈即从一个快速的胜利式的舞蹈作为结束。此后，黑帽僧和猛相神们退回到寺庙里，场地上出现了短暂的间歇。

与跳神的第一部分相比较，第二部分就相当地短了。首先出场的是两个戴鹿头面具和牦牛面具的阎王使者，他们一跳完，两个汉地和尚式的丑角在几个侍从的陪同下出场了。他表演了一个面具舞，校仿着在他们之前的舞蹈者的动作，

最后他们在围观者中，围成一圈为寺院募化钱财。

跳神是以抛撒多玛驱邪魔（gtor rgyab)作为结束的。以黑帽僧舞蹈者及寺院僧人吹奏队为首，形成一支队伍，在寺院周围点起了火，黑帽僧舞蹈者围着火表演了一个简短的舞蹈。然而，在这种情况下，象古老的本教徒的习惯一样，他是逆时针方向行进的。在表演这个舞蹈的过程中，他接到了用于刺杀岭噶的八种小武器。然后，他把它们一块块地扔进火里，每扔一次都会引起围观者的尖声叫喊。

在赫木（Helmu）地区的一个夏尔巴人的村子色尔玛唐（Serma thang）里，当地的噶举派寺庙的喇嘛们在每年藏历的正月十五要演出一个舞蹈。这个舞叫“至宝总时库”（dkon mchog spyi dus gter）跳神。

参加演出的舞蹈者数目不定，但通常是由下面这十八个人参加这个跳神的表演。一个身穿噶举派装束的喇嘛，拿着一对小钹。一名黑帽僧舞蹈者，两名显然属于空行母（da kini）女神，马头明王（Haya griva, rTa mgrin）的狮面女神（Sim haraktvā, Seng ge gdong ma），甘露漩明玉神（Acala, bbud rtsi 'khyil ba），一名叫做魔的祖婆护法神(Dūki atsem, bDud kyi a btsan ma拟为a phyi ma 即：祖婆护法神）的女魔，这个舞蹈者戴着上面有两只长牙，从张着的嘴里吐出舌头的面具，两名游方僧及莲花生大师可怕的化身叫做“故茹忿怒金刚”（Gu ru drag dmar）三名叫做轨范师（Slob dban）的人物，全都穿着莲花生大师平时的装束。最后出来的是穿着比丘仪式长袍的三名喇嘛。

这个舞蹈是在神殿下面一小块平地上演出的。它在黎明

时开始持续到晚上，中午时分有一个间歇。在舞蹈开始时，各种人物由代表马头明王的舞蹈者率领，狮面女神最后才入场。

五、格鲁派的舞蹈

一些具有历史意义的口头传说认为宗教舞蹈只是在五世达赖时期才被介绍到格鲁派的有关宗教仪式中的，据说在此之前，黄帽系的喇嘛们曾因为认为跳神是与他们敌对的宁玛派的典型特征，而加以反对的。

到目前为止，在黄帽系喇嘛寺院中演出的各种跳神中，我们所得到的有关拉萨布达拉宫周围地区，每年十二月二十九日在孜南木杰娃寺（rTse rnam rgyal ba）表演的新年跳神的丰富资料说明，在这里演出的跳神被称为孜古多（rTse dgu gtor孜南木娃寺的二十九多玛），这个舞蹈更确切的叫法是“受到符咒约束的阎王的舞蹈”（Dam can chos rgyal gyi 'Chams），它是格鲁派寺院中最经常演出的一个舞蹈。沃德尔、斯潘塞·查普曼、谢弗等人已经刊载了每年在布达拉宫演出跳神的详细描述。尽管他们对这个具有奥妙和神秘感的舞蹈所提供的资料是极少的，但也足以使我们通过它去和向我提供资料的藏族人那里所得到的说法互相比较，从而可以得到这个跳神中最重要的片断的轮廓。

舞蹈者的舞蹈动作是随着由大约五十至六十名吹奏者组成的吹奏队伴奏的节拍进行的。第一批上场的是达赖喇嘛年轻的私人舞蹈者，他们代表着“神的儿子”（lha'i bu），他们头上顶着环形物，吹着铜制长号。他们的音乐节拍是摹仿作战的舞蹈者登场时的信号。勇士们代表的应该是金刚手

菩萨(Vajra pani, phyag na rdo rje)的好战随员。他们戴着用白色绒毛装饰的头盔，穿着铠甲，佩着剑，拿着编织的盾牌，火绳枪及弓箭。这些武器的式样都是由西藏第一代王松赞干布（dhar marāja）设计的。在排成两行之后，勇士们表演了剑舞，最后举枪齐鸣。在他们退场之后，七个戴面具的人，即：一个阿罗汉和尚（arhat Ha zhang），他是一个长着圆圆笑脸、胖胖的人，在他的三对助手陪同下上场。这三对助手，有一对是游方僧，一对是戴骷髅面具的舞蹈者，一对是婆罗门（Brahmins），这一伙侍从都是由男孩子扮演的，游方僧戴的是披着长发，面带微笑的面具，身穿蓝黑色宽松的上衣，腰部用腰带紧扎。戴骷髅面具的舞蹈者穿着紧身的衣服，衣服上面用红白色条纹勾画出骨架的轮廓，根据谢弗收集到的资料的说法，这两个人代表的是叛变者。和尚和他的随员是由官员们领到院子边的座位上，在整个舞蹈演出的过程中，他们一直坐在那里。

在这群人之后，两名代表恶魔的舞蹈者从寺院中走出来，他们把喇嘛侍从递给他们的碗中盛着的谷物分撒开，他们的舞蹈动作是挥舞着各种用具；这是装束豪华的八对舞蹈者入场的开场白，在表演了规定的舞蹈动作之后，就一对对地退场。这些人物代表着阎王的十六个主要侍僧，他们总称为阎罗王八男八女（gshin rje pho brgyad mo brgyad）。

四名戴着骷髅面具的舞蹈者尖声高叫着冲入场内，他们扬撒香灰和糌粑面，然后围着院中的一张兽皮转动。在这张兽皮上放着一个糌粑团捏的塑像，舞蹈者把它毁掉是这个舞蹈中的一次高潮。与此同时，一位老人上场了，他拄着一根

拐杖，戴着一个长着白胡子，笑容可鞠，满脸皱纹的面具，他迈着蹒跚的步子，表演了一个滑稽的舞蹈逗得围观者捧腹大笑。他用拐杖敲击着事先铺在地上的虎皮，象征性地杀死老虎，于是他恢复了年青人的力气，舞蹈动作也突然变得既热情又充满活力了。这个舞蹈表现的是蒙古和西藏东北部圣舞中的一个著名人物，他的蒙文名字叫“查干额波根”(Cagan ebügen)，相当于藏文的“白色老人”(rgan po dkar po)。据说这是根据十三世达赖喇嘛的命令，在本世纪初才被介绍到南木杰寺(rNam rgal)的新年舞蹈中来的，因为他在蒙古逃亡时（1904年——1906年）曾做过这样一个梦。

戴骷髅面具的舞蹈者及“白色老人”一退回到寺院，一群黑帽僧的舞蹈者立即上场了。他们在寺院门口受到几名拿着香及散发芳香烟雾香炉的喇嘛们以及吹奏管乐者的欢迎。和尚穿着传统的装饰，宽沿黑帽上装饰着一面镜子、一个小巧的骷髅、一把雄孔雀毛的扇子、在鲜艳的长袖袍子上系有骷髅和霹雳式样花纹的围腰。他们脚上穿着高统靴，手中晃动着金刚橛和颅器。所有的黑帽僧都参加这个舞蹈。他们由一名领舞者带领进场，这个领舞者比其它人的服饰更加华丽，他在院子中间放置的糌粑团塑像头顶上做一系列的神秘手势，而其他的和尚则围着他顺时针转动，表演各种复杂的舞蹈动作。

然后，一群阎王厉鬼再次上场。在黑帽僧当中围成一个更小的圆圈，在几个喇嘛出席后，黑帽僧的领舞者表演刺杀“岭噶”的动作。为了达到这一目的，他要用放在临近桌子上的几件器械，其中有一根铁链和一把短柄小斧。首先用铁链将“岭噶”锁起来，然后，用事先放在附近的一个颅器往

"岭噶"上泼水和血。这时，一个头戴鹿头面具，头顶上有两根巨型鹿角的新人物从庙宇中走出来，他穿着银色的长袍，边走边跳舞，最后来到"岭噶"前面，蹲了下来。他象其他跳神中戴鹿头面具的舞蹈者一样，最有可能的是他要切开"岭噶"。然而，在我们引用的这些资料中，没有关于这一行动的描述。资料仅仅提到，戴鹿头面具的人用它的鹿角将"岭噶"撕扯成碎块。

毁掉"岭噶"之后就是焚烧邪恶。当黑帽僧领舞者给"岭噶"套上铁链时，在三脚支起的大锅下生起了火，锅里盛满陈腐的芥子油，火是用多刺的灌木枝点燃的。锅上面的一根长线系着一张纸，这张纸具有神奇的符咒，表示过去一年的邪恶影响将被驱除到这张纸上。黑帽僧的领舞者走到大锅旁，用颅器向滚烫的油中倾倒那个精灵。大锅里的东西烧爆着，向上喷起火舌，燃着了邪恶附着的那张纸。在燃后不久，几名助手立刻将油锅扣过来，将火扑灭。当那些戴面具的代表阎罗厉鬼的黑帽僧舞蹈者及其侍从们庄严地退回寺庙之后，勇士们再次上场，他们和手捧香炉及多玛的喇嘛们排成一队。勇士们发出作战时的呐喊声，放着排枪，这一行人来到布达拉宫脚下。在著名的石碑（rbo ring）附近，喇嘛们进行分撒多玛的仪式。最后，在多玛灶中焚烧多玛是这个舞蹈的又一个高潮，多玛灶是用多刺的灌木和深黄色的稻草搭成的帐篷式的架子，有一面是敞开的。

根据向我提供资料的西藏人的说法，每年都要在孜南木杰娃圣寺中举行一次与"时轮"派（Dus Kyi 'khor lo, Kālacakra）有关的仪式。因此，这个舞蹈也叫做"时轮"跳神。只有经历过密宗仪式的喇嘛才能参加这个舞蹈。舞蹈者

不戴面具，舞蹈要跳一整天，但并不在公众面前表演。舞蹈中的一部分在藏历二月最后一天举行的盛大宗教节日里才表演。这个节日简称为“会供法会”（Tshongs mchod）。它最初只是密宗的一个节日，可是后来，不仅仅格鲁派的喇嘛，而且为数众多的宁玛派和萨迦派寺院的祭司也参加了。尤其是来自萨迦派的贡嘎曲德寺（Gong dkar chos sde）的喇嘛们，大约有四千到五千名喇嘛聚集在拉萨，准备参加这个“会供法会”。他们组成一支队伍，以许许多多的彩旗，宝幢及华盖作为先导。这些彩旗和其它所有的东西都是西藏政府部门的财产，平时存放在大昭寺的僧舍里，由一名专门负责这一事务的官员管理，到时由他交给喇嘛们。在扛彩旗者的队伍之后，是一群拿着乐器的僧人，但他们并没有演奏。

喇嘛舞蹈者走在队伍当中，各个寺院的成员各自聚集在一起，队伍向大昭寺走去，在大昭寺进口处，每一组喇嘛舞蹈者都要表演一个短舞。据说过去在大昭寺邻近建筑物屋顶上的平台上表演一个较长的舞蹈，而现在是在布达拉宫脚下右边的一座大厦的巨大平台上表演这段主要的舞蹈。政府的俗官们也聚集在这里观看这个仪式，而达赖喇嘛则是在僧官们的陪同下从布达拉宫观看这一活动。在队伍到达之前，达赖喇嘛的宫廷吹奏队为观众演奏助兴。

乃琼寺的神使是观看舞蹈的一个重要观众。在队伍到达之前，占卜者被领到“雪”（zhol）下面的一间小的神殿里。他在祭司帮助下进行了必要的仪式，渐渐进入神迷状态，然后被领到即将表演舞蹈的那间房顶平台上。

参加这一仪式的有两种类型的舞蹈者。首先是密教师，他

们戴着典型的骨制装饰品及红铜制成的面具，因此这些舞蹈者被称为“红铜人”（zangs pa），他们代表的应该是密宗中“勇士”型的神灵（dpa' ba）及空行母（dākinis），他们一边表演，一边默诵着密教的咒语。

哈瑞刊登了一张有趣的照片，从照片上我们可以见到这种类型的一些舞蹈者。我们从中还可以看到“红铜人”所戴的面具与“白鬼”('dre dkar)型非宗教舞蹈者戴的装饰着贝壳的面具有些相似。红铜面具(zang'bag)有一个遮盖住脸及前额的椭圆形边，面具的后半部装饰着“第三只眼”，但是面具的中部被深深地切掉了，两片装饰性的帽边盖住两颊的一部分，另一片帽边盖住鼻子。它与普通的跳神中使用的面具形状相反，露出了舞蹈者未被盖住的一部分脸孔。面具两侧各悬挂着一根细绳，每根细绳下挂着一个巨大的环状物。此外，每个舞蹈者头上都戴着五佛的王冠，与主持火祭（sbyin sreg）仪式的祭司们戴的五佛冠相似。王冠顶上有一顶黑色丝绒的帽子，帽顶上有三个丝绒小球。帽子和两条丝绸的垂饰都固定在王冠上。它们都是主持火祭仪式时祭司的身着装束一部分。每个舞蹈者都系着一条雕刻精细的骨制围腰。他们的双手挥舞着霹雳和法铃。

出现在“会供法会”节日里的第二种类型的舞蹈者是代表神鬼八部（lha srin sde brgyad），扮演神的戴着面具的喇嘛。他们和kālacakra有关，例如：梵天（Tshangs pa，Brahmā），婆罗门，大鹏（khyungs，Garuda）及各种龙（kln，Nāgas）。

这一群人的进发目标是小昭寺(Ra mo che)在那里将再次表演一个短舞。在仪式结束时，旗子和华盖都拿进大昭

寺，交还给政府代表，由他保存。

在日喀则附近的扎什伦布寺里表演两种不同的舞蹈，藏历新年十二月二十九日，密宗寺院（SNgags pa grva tshang）将表演阎魔护法神（Dam can Chos rgyal）跳神。这个舞蹈是五世达赖喇嘛统治时期，按照他的命令第一次表演的。这个跳神基本与在布达拉宫表演的跳神相同。

藏历八月，通常是在初三或初四，为时两天的跳神是在护法神殿（mGon khang pa）表演的。这是班禅大师居住的宫殿。表演的确切日期要由星象家通过占卜来确定。大师本人也只作为观众来观赏这次舞蹈的演出。第一天表演舞蹈的主角是阎王，第二天的主角是六臂大黑天的助手土地护法神（Zhing skyong, Ksetrapāla）。出现在跳神中的其他人是“孜玛日”（rTse ma ra）护法神及其侍从。这个跳神和布达拉宫表演的新年舞蹈，被公认是如今黄帽系舞蹈中最完美，最丰富多彩的舞蹈了。这两个舞蹈的参加者都穿着价格昂贵的长袍，例如：黄帽系喇嘛戴的帽子的帽边镶的不是鹿皮而是水貂皮的装饰。

到目前为止，似乎仅有三份简短而又不完整的，有关描述扎什伦布寺跳神的资料公布于众。根据这些描述，我们得知新年舞蹈是在大昭寺的院子里举行的。据达斯和沃德尔两人的说法，这个舞蹈象在布达拉宫表演的舞蹈一样，以勇士舞做为开始，但与拉萨遵循的习惯相反，他们戴着面具，特别是那些代表鸟类的舞蹈者都戴面具。在寺内举行过宗教仪式之后，和尚在两名助手的陪伴下出场了。观众向和尚表示敬意扔来的哈达由两名侍从捡了起来。接着四名舞蹈者上场，他们代表世界四方的四位护法神，在他们后面上场的是

代表“众神之子”的六十名男童，他们跳的舞蹈是拉萨南木杰寺演出跳神的第一个特点。这个节目的另一个特点就是长胡子的游方僧和四个戴骷髅面具舞蹈者的上场。这个舞蹈的结尾正象在布达拉宫表演的跳神一样，也是以“焚烧邪恶”作为结束的。

海定在扎什伦布寺亲眼所见的舞蹈似乎就是每年在班禅大师宫殿里演出的舞蹈，有关这个舞蹈我们上面已经提及了。根据他们描述，这个跳神是以两名戴着令人恐惧面具的舞蹈者缓慢的舞蹈做为开始的。他们退场之后，十一幅巨型的卷轴画在窗前一一展开。班禅大师从这个窗子里观看着这一仪式。然后是几名身穿白衣，头戴白面具的祭司率领着的喇嘛队伍进场。队伍中的其他参加者穿着盔甲，而有三名戴面具的舞蹈者，似乎被他们的服饰重力所压，累得几乎要跌倒。一支人数众多的寺院吹奏队伍也加入这一行例。海定注意到在他们中间大约有四十多名鼓手和六名吹长号的喇嘛。

遗憾的是，有关这个舞蹈主要部分的描述是很不确切的。至少有一个错误：Argham不是两名舞蹈者的称谓，而是刺杀“岭噶”的舞蹈片断中，黑帽僧领舞者创造的一个令人难解的感叹词。此外，从颅器中倾倒出来的血不是山羊血而是“毒血”（dug khrag）。它的意思是具有与人血同样魔力的公牛血或牦牛血。

根据向我提供资料的西藏人的说法，在班禅大师宫殿里表演的舞蹈还有一个与众不同的特点。在这个跳神中出现了“孜玛日”护法神及其侍从。在乃琼寺表演的“赛神”舞蹈中，只有八名舞蹈者代表着为数众多的一群护法神的同伴。这个跳神也是以焚烧邪恶力量附着在上面的一张纸作为结

束的。

根据罗克的描述，消除邪恶也是确乃寺喇嘛们表演的跳神的一个主要特点，确乃寺（Co ne）在几十年前曾是西藏东部边界地区黄帽系的主要寺庙之一。在这里，用刺杀“岭噶”的仪式把舞蹈推向高潮，然后焚烧附着在一张纸上的邪恶力量。它的过程是这样的：用红色糌粑团捏成的塑像被铁链锁着，放在一个托盘里。附近还有一张小小的红色长凳子，上面放有各种宗教用具。如：金刚橛，一把长剑，一根节杖，一把短柄小斧，一只法铃及霹雳，一支戟等等。刺杀“岭噶”的仪式依旧是由黑帽僧的领舞者来主持。在重新供奉糌粑和一种无法辩认的液体之后，舞蹈者在“岭噶”前面跪下来，用上面列数的种种武器威胁它，最后向它刺去。在“岭噶”从院内移开之后，点起了火，一只盛满菜籽油的铜锅支在火上，在一张三角形，象棋盘一样的纸上写满符咒，用两根带叉的棍子将它固定住，高高地悬挂在锅的上方。然而确乃寺也和在拉萨一样，黑帽僧的领舞者并不担负把锅里的东西引炸的任务，这个任务是由新上任的寺院领诵师（d-bu mdzad)来担任。他用一块围巾裹住手，把一碗酒和硫磺的混合液体倒入锅内。当火苗向上冲起，把那张纸烧掉的时候，几杆枪排发齐鸣。

在春丕河谷的黄帽系主寺东嘎寺（Dung dkar dgon pa）演出面具舞只是在几十年前才被确认下来的。已故的卓姆格西（Gro mo dge Shes）活佛是这一地区最有学问的大喇嘛。这个舞蹈是他按照扎什伦布寺表演的跳神而创作的，这个舞蹈是在藏历九月二十九日演出的。根据最近公布的一份资料，如果提供资料的人的观察是准确无误的话，那

么这个舞蹈最有意思的特点则是，代表藏历的十二个年轮生肖属性的十二只动物都出场。他们是由戴着相应的动物面具的十二个人来扮演的，其他参加跳神的人是黑帽僧以及叫做“久查”（rgyug khra）的戴骷髅面具的舞蹈者。“久查”的舞蹈者是由两名小喇嘛扮演的。他们打扮的象骷髅，挥舞着棍子，但棍子不着地，另外一群戴骷髅面具叫做尸林主（dnr bdag）的舞蹈者也参加这个跳神，他们出场时也受到传统式尖叫声的欢迎。

向我提供资料的一个人是春丕河谷的本地人，他对这一描述做了如下补充：第一批上场的舞蹈者是九到十名黑帽僧，继他们之后出场的是这个跳神中的主要角色，即阎王大黑天，他是在为数众多的侍从陪同下上场的，他后面是他的主要助手土地护法神（kṣetra pā la）和吉祥天母。

在江孜和日喀则之间的格鲁派寺院巴南木尕东寺每年夏季举行一次跳神。它的主角是六臂大黑天的四大助手之一“吉那米特热”神（yakṣa jina mitra）这个舞蹈者戴着一个据说有超自然神力的古代面具。每当举行跳神时，怀孕的妇女要到巴南木尕东寺里去看一看那个能保佑她们顺利分娩的面具。当舞蹈者戴上这神秘的面具不久，即进入好象喝醉了酒一样的神迷状态。

色拉寺、哲蚌寺、甘丹寺这些拉萨附近的黄帽系的主要寺院，即使是新年也不举行跳神活动。然而，这些寺院的喇嘛参加上面提到的“会供法会”。拉萨郊区的丁吉林寺（b-stan vgyas gling)是遵循黄帽系舞蹈风格的最著名的宗教舞蹈中心。每到新年的时候，这个寺院的喇嘛们演出我们已提到过的阎魔护法神的跳神。丁吉林寺的舞蹈一般被称为

"九平安"跳神。根据沃德尔的说法，在八月二十四日一般还要演出另一个跳神。沃德尔提到，在这个寺院里表演的跳神是西藏中部地区可见到的最丰富多彩的圣舞了。向我提供资料的西藏人对此说法也深信不疑。他们声称，丁吉林寺的舞蹈不仅以它的场面壮观著称，而且也以它的表演艺术极其准确而闻名。因此，许多其它的黄帽系寺院也尽力效仿丁吉林寺的舞蹈形式。例如：每年在扎什伦布班禅大师宫殿里表演的舞蹈，据说在许多方面都与丁吉林寺的一个舞蹈相同。据说在芒康（Mān kham）地区的维色寺（'od zer dgon pa）表演的跳神也与它十分相似。遗憾的是，丁吉林寺以及它的财产，在1912年一次僧人反对十三世达赖的未遂暴乱中，被西藏政府军全部摧毁了。

在拉萨黄帽系的一个重要寺院木如寺（SMe ru）里，藏历十二月底要举行一次跳神活动。它也象大部分的格鲁派寺院一样，要表演前面提到的阎魔护法神的跳神。木如寺的喇嘛们表演的舞蹈一般叫做"木如二十九多玛"。这里举行的新年跳神活动的费用支付是由西藏地方政府来承担的，这正象在布达拉宫和扎什伦布寺举行的新年跳神活动一样。

到目前为止，仅有一份简短的有关木如寺表演跳神的资料是可信的。至少我们根据这份资料可以得知，其中一名舞蹈者是戴着多头面具的，他无疑是代表四个头的大梵天（Tshangspa, Brahmā），它是这座寺院特有的护法神。向我提供材料的西藏人也肯定这个护法神的形象出现在木如寺的跳神中。此外，我这里引用的资料表明："跳舞的喇嘛们除了一块缠腰布之外，几乎全身赤裸着，并且涂抹着色彩，用羊肠子缠绕着，他们扔着用Mache纸型做的石块。"这个

舞蹈据说每十年才表演一次。但是，向我提供资料的另一个很有学问的西藏人，却对此提出了疑问。他说他曾亲眼看到过木如寺的舞蹈，这个圣舞与每年在江孜宗藏历年时举行“驱除替身多玛”（glud gtor）的仪式时的跳神有许多相似之处。替身物的角色是由一名戴着用动物肠子做头饰的乞丐扮演的。在驱赶过程中，由四名俗人表演一个舞蹈。这些舞蹈者声称自己是红帽系喇嘛的后裔，他们的舞蹈据说起源于苯教。所有的人都戴着一个独特的羊毛头饰。在仪式结束时，要往死去的替身品身上扔石块。

在拉萨的噶玛厦（Skar ma shar）神殿里，亦即护法神“佛象之王、门域之子”的主要祭司居住地方，每年藏历六月要举行一次独具特色的跳神。这座神殿原来属于噶举派，但是由于经过与色拉寺神使的长期交往，终于被认定为黄帽系的财产了。这里表演的跳神似乎是完全由俗人扮演的，因此，这是由俗人演出的唯一的西藏宗教舞蹈了。舞蹈者及伴舞的鼓手是社会上最底层的人，即天葬师（rag rgy-ab pa）。衙役（Skor 'chag pa）之流，这些鼓手们穿着典型的装束——长长的黑丝绒裙和短短的黑丝绒上衣。每人头上都戴着一个用白布卷成的厚圈子头饰。跳神是在早上大约九点钟开始，下午三点钟结束，分组上场的舞蹈者代表着“门域之子”各方面的侍从。他们当中有八名魔女，十一至十三名孩童一般被叫做“宗宗”（tsong tsong），四名叫做“白球头盖”（thod go dkar ril）的戴骷髅头饰的舞蹈者，八名“男子”书面语古称为“青壮勇士”（dpa' bo stag shar），两名“吉祥神像”（dpal 'dra）以及进入神迷状态的“噶玛厦”神殿的神使，他们是穿着相同的两名

舞蹈者。在舞蹈表演的过程中，“门域之子”护法神一般会附着在“噶玛厦”神使身上。

热振寺（Rva sgreng）是位于拉萨东北部的一座重要的黄帽系寺院。这里举行的跳神活动的主角是阎王和“西南大黑天”（lHo unb mgon po），人们认为“西南大黑天”是噶当派特有的护法神。而格鲁派是从噶当派衍生出来的。遗憾的是，我没有能够查明这个舞蹈，是否与热振寺春季演出的一个被称为“热振杜鹃供会”（khu byag mcho-dpa）的舞蹈相同。

到藏历六月底，为祭祀“具力金刚天王”（rGyal chen rDo rje shugs ldan）和“吉祥天母”（dbal ldan Lha mo）的跳神，要在米雅地区的一个黄帽系寺院里举行。上面第一个神灵是地位较低的格鲁派和萨迦派神圣的护法神。这个跳神要表演两天。第一天上场的人物顺序如下：四名游方僧象征性地用扫帚清扫了场院之后，紧接着是“具力金刚”（rDo rje shugs ldan）的十四名侍从上场，其中两名是带着剑的魔女，两名拿着一般用具——金刚橛和颅器，他们的任务是向“具力金刚”献茶。然后是两名戴虎头面具的神灵，他们带着剑和矛；两名戴猫头鹰面具和两名戴牛头面具的门神。两名戴着大鹏面具的舞蹈者。两名穿着象天王（rgyal po）装束的人——属于“具力金刚”一类的神灵。最后才是代表护法神“孜玛日”（rtse mara）各种化身的两名喇嘛。“孜玛日”是藏传佛教神殿中最主要的一个护法神。最后上场的是“具力金刚”神本身。他手捧心和肺的模型，这与有关塑像学的经文是相符合的。与“具力金刚”扮演者同时上场的还有四名手持剑和锣锤的舞蹈者。根据

这里引用的资料，他们应该代表具力金刚的侍从。我认为，他们实际上更可能是这个神灵的四个化身，即：具力大日如来，具力大宝如来，具力莲花如来和具力羯磨如来（rNam suang shugs ldan, Rin chen shugs ldan, padma shugs ldan, Karma shng ldan）正象他的名字所表明的那样，他们与五如来（Ta thāga thas）有关。然而，到目前为止还没有令人信服的证据说明有一种带剑和锣锤的护法神的化身。

当前面提到的十四名侍从退回寺庙之后，场上只剩下具力金刚和他的四个同伴。吉祥天母拿着一根棍子和颅器，在五位其它女神的护卫下上场，这五位女神可能是"长寿五姐妹仙女。她们是出现在这位护法神侍从中的一群古老的藏族女神。接着上场的是十二位女神。正象我们这里引用的资料所述，她们是"从雪山上来到这里"。她们是当地土著西藏人信仰的十二位女护法神，亦即最重要的神灵。她们象"长寿五姐妹仙女"一样被供进佛教的神殿里。第一天仪式的最后内容是代表大黑天七个不同化身的喇嘛们表演的舞蹈。

第二天在跳神中出场的主角是地狱之主——阎王。他在（'sākfi Yami）四名侍从及八名acaras陪同下上场，表演一个舞蹈之后，扮演阎王的祭司在事先放在庭院中央的"岭噶"和"多玛"上方举行一次具有魔力的仪式。即在某处，呼唤着："把精灵引到'岭噶'里来！"，与此同时，一名喇嘛挥舞着一面黑旗子。在所有的舞蹈者退场之后，一名化妆成鹿的喇嘛上场，把"岭噶"弄碎，十六名黑帽僧尾随其后。在这个舞蹈的过程中，他们要向地方神（gzhi bdag）敬茶。在退场之前，每个黑帽僧都得到一块"岭噶"。

最后喇嘛吹奏队表演了音乐跳神（rol 'chams），后来黑帽僧也加入其中，这个跳神是以分撒多玛的仪式作为结尾。

除了上面已经提到的新年舞蹈之外，罗克在他的有关曲尼（choni）寺的文章中，简单地描述了他在黄帽系寺院里有机会亲眼看到的几种其它舞蹈。在六月初六的一天，举行一种“古式”跳神（'chams sngon ba），这种表演与庆贺黄帽系创始人宗喀巴诞辰的“新式”跳神（'chams gsar ba）截然不同。因为“新式”跳神比六月表演的“古式”跳神要晚两个世纪才传入，所以这两种跳神就有了“古式”和“新式”之分。

新式跳神中的主角是四个游方僧的少年舞蹈者，他们戴着有凸出大鼻子的面具，头上戴着一个有绒毛的红色尖顶帽。接着上场的是八名戴骷髅面具的舞蹈者，然后是两名装束相同的八岁男孩，每个人拿着一根象征君权的节杖。当一个阿罗汉和尚（arhat Ha zhangs）上场时，起到了滑稽的效果。这时由两名舞蹈者装扮成老头和妇女，他俩每人柱一根拐杖，向和尚作出一些引人发笑的动作，让他叩头，并往他脸上撒糌粑。

仪式的主要部分开始时，是用长布托着三角形木盘的八名戴骷髅面具的舞蹈者上场。木盘用一块红布盖着，它的中央放着用红色糌粑团制成的“岭噶”。不久，一名戴鹿头面具的舞蹈者走进场院，当他表演了一个动作近似疯狂的舞蹈之后，即把“岭噶”切碎。由扮成老人和妇女的人用拐杖挑起“岭噶”的碎块，向围观者抛去，围观者们互相争夺这些碎块。这时代表着佛教神殿中地位高的护法神及其侍从中最重要的成员上场了。由一名戴着公牛的蓝色面具的舞蹈者代

表阎王率领着他们，而这个阎王又是在三名戴着相同式样而颜色分别为黄、红、白面具的人陪同着。显然，这些阎王各自支配着世界的东、西、南、北方。尾随其后的神灵还有大黑天，"吉祥天母"女神，拿着霹雳和瓶子的"阿木年命主"（Am rye srog bdag），拿着剑和颅器的"阿木年力主"（Am Nye stobs pa）等神灵。根据前面两个神灵的特征，这后两个神灵的舞蹈者可能代表的是来自西藏东北部山神的化身。最后出来的是北方护法神"财神"，他拿着西藏塑像学中规定的用具——宝幢和如意珍宝（yid bzhin nor ba）。一般的情况下，这个"财神"的角色是由退了场的阎王扮演者来担任。"财神"是由八名侍从陪伴的。这八名侍从的舞蹈者显然代表着马的八个主人（rta bdag b-rgyad），他们与财神一起构成颇有特点的"财神九尊"。

罗克亲眼看见过在宗喀巴诞辰之后的十月二十四日及二十六日演出的新式跳神。它是由黑帽僧领舞者率领十六名黑帽僧喇嘛表演的，除了这些人之外，还有几对舞蹈者，每一对的服装相象，面具则有黄、绿或红等颜色。然而，在新式跳神中，扮演重要角色的戴骷髅面具的舞蹈者没有参加。根据罗克本人的说法，在正月十三日还要演出第三个舞蹈。

罗克还发表了一张照片，上面有云南永宁寺（Yung n-ing）跳神的舞蹈者，由此可看出永宁寺显然是黄帽系的寺院。陪同阎王的有他的妙音母女神和两个掌管中部和北部地位较低的阎王，一名戴鹿头面具的舞蹈者，两名黑帽僧，狮面女神（simhava ktrā）、大黑天的两个化身——一个是婆罗门护法神（mGon do bram ze），另一个是六臂大黑天护法神，这个大黑天护法神的侍从也出现在这个舞

蹈中。

有关汉——藏边界东北部，最重要的黄帽系寺院塔尔寺举行跳神情况的描述资料相当多。这座寺庙和西藏寺庙不同，它不接受外宾参观。据赫尔曼斯公布的一览表来看。一月十四日及四月十四日在塔尔寺举行祭祀阎王的跳神活动。然而，以“大红司命主”（lcam sring）护法神命名的跳神则在四月十五日，六月初八，九月二十三日举行。弗尔彻（Filchner）的资料注意到上述同一个舞蹈，几乎整年都在这里表演，只是稍有变动。他声称大黑天和马头金刚这两个神灵是塔尔寺跳神中最重要的角色。然而，它们并不同时出现在同一个舞蹈中。一般在简短的跳神中只有马头金刚出场。

经昂克里克(Unkrig)专门评论过的有关塔尔寺舞蹈的详细资料，已由弗尔彻出版了。这个舞蹈是以四名戴骷髅面具的舞蹈者及两名游方僧入场作为开场。他们作一些滑稽动作引得围观者捧腹大笑。当戴骷髅面具的舞蹈者相继退场之后，六名系着骨制围裙的人出场了。这六个舞蹈者大概代表大黑天的六名地位较高的化身的配偶。它们的举止与其它类似的跳神中那些同地位的神灵表现相反，不久，它们就加入到游方僧的行列一起插诨打科了。接着上场的是六个戴兽头面具的人，三个戴着鹿头面具，三个戴着牦牛头面具，无疑它们是代表着阎王的著名鹿头和牛头使者。手捧香炉和六孔竖笛的喇嘛们在寺院进口处排成一行。这正是跳神的主角即将上场的标志。但是，我对于出现在寺庙门口的是大黑天的说法表示怀疑。正如弗尔彻所评论的：这不仅仅因为它是以阎王的使者作为先导，而且也因为它们拿着阎王使用

的典型法器——一根刻有骷髅的木牌（thod khram）和一颇器。它后面跟着四个与开始上场的那些装束不同的，戴骷髅面具的舞蹈者，他们上场后围着放在院子中央的"岭噶"跳着动作疯狂的舞蹈。一大批据说是代表大黑天各种化身佩剑的舞蹈者以及显然是代表凶残型、地位较高神灵的其它几个人走出寺院。他们跳一阵舞蹈之后，就是毁掉"岭噶"的仪式。早已来到广场的主要神灵在"岭噶"前停下来，而其它的参加者围成一个大圆圈，面向中央表演各种舞蹈动作，其中包括用极难闻的腊烛熏烤"岭噶"，然后主要的舞蹈者将"岭噶"切成十二块。这时三名戴鹿头面具的舞蹈者走到中央，用鹿角拨弄"岭噶"的碎块，其他的舞蹈者退回到寺庙中去了。

塔弗尔（Tafal）对塔尔寺藏历一月十四日演出的舞蹈进行描述：舞蹈者上场的顺序是，四个由男孩扮演的戴骷髅面具的舞蹈者，接着是几个游方僧，而后是由六个男童陪着的和尚。但与其他许多寺院的习惯相反，后面这一组人并不作出正常的那些滑稽动作。他们庄重地走进院子，坐在一边观看下面的舞蹈片断。游方僧端来一只放有糌粑团捏的"岭噶"的木盘子，并把它放在院子中央，附近铺着三块地毯。接着进场的是两个戴鹿头面具，两个戴牦牛面具的舞蹈者。他们后面紧跟着的是舞蹈的主角阎王。他戴着典型的，上面有角的面具，左手拿着一只系着白绸子的海螺和网，右手挥舞着一根刻有骷髅的木牌。然后，十八名戴着各种兽头面具的舞蹈者出场。他们大部分拿着颇器和金刚橛。在阎王用剑把"岭噶"切成碎片之后，舞蹈者们退回院庙里去了。最后进场的三名戴鹿头面具的人，表演了一个疯狂的舞蹈。

塔尔寺表演的另一个跳蹈中的主神“大红司命主”，是根据这个神的塑像图由舞蹈者扮演的。面具上面有一个带五个骷髅的王冠。在每一个突出的地方都插着一面三角旗。这个舞蹈者手持战神的典型用具，即一把火光闪闪的剑和一颗鲜血淋漓的心。他由八名舞蹈者陪同入场。这八个人无疑是代表“持刀八屠夫(gri thogs bshan pa hrgyad)，他们是“大红司命主”为数众多的随员中的内侍(nang 'kor)。

紧挨着塔尔寺的是滚隆寺(dGon lung)，它的汉语名称为“二古隆”(Erh-ku-lung)更为人所知。它是安多地区黄帽系最重要的寺庙之一，也是当地人(原文为'Tu-ign人)的精神中心。赫尔曼曾亲眼看到在这个寺院中举行的跳神，虽然他在自己出版的书中并未对这个跳神详加描述，但也刊登了几张照片，显示了这个跳神中的人物和舞蹈片断。其中有阎王，很可能还有“吉祥天母”(我们从舞蹈中见到她的侍从“怒容摩羯”chu srin gdong dmar才作这种判断的)是这个舞蹈中摸拟人物化的主要神灵。在这个跳神中还有几个不大重要的人物，我们认出了几个游方僧和显然代表着thod-leho-dhar-ril的戴骷髅面具的舞蹈者，一名戴乌鸦面具的舞蹈者，一名戴鹿头面具的舞蹈者及一名长着长胡子的“白老人”。后来由代表thod-leho dhar ril型的戴骷髅面具的舞蹈者承担阻拦围观者的警戒任务。也就在这种戒备森严的情况下，举行毁掉“岭噶”的仪式。我们在上面讨论跳神时，曾几次提到过十六这个数字，显然在这个跳神中它也起到重要作用，从一张照片上，我看到了十六个戴面具的舞蹈者围成一个大圈子。他们向圈心转去，在那里有一个舞蹈者并不戴鹿头面具，而是戴着插有三角旗头盔的人，他

正在切碎躺在地板上的塑像——“岭噶”。

蒙古的黄帽系寺院也表演跳神。到目前为止，莱辛是对蒙古跳神的描述最为详细的作者了，他亲眼所见到的舞蹈，象其它许多寺院的跳神一样，是以四个装扮成骷髅的男孩入场作为开始。他们挥舞着棍棒，以便将寺院庭院中的邪恶精灵驱赶出去。接着把装有“岭噶”的盒子放在庭院中央。盒子用蓝色哈达盖住，然后，他们仿佛恐惧万分的状态，从盒子旁边走开。两名戴骷髅面具的舞蹈者此时登场，他们的装束与前面提到的四人有些相似，也有些不同，他们齐耳挂着五彩缤纷的扇形物，很象蝴蝶的翅膀。因此蒙文将这些舞蹈者称为rebikei，他们手拿蝇掸，而不是拿着如上述四个戴骷髅面具者手中那样的棍棒。在这个跳神中，戴骷髅面具的舞蹈者也扮演着插诨打科的角色。有时，他们诙谐地把一名围观者拽走或进行种种挑逗。两名游方僧和长胡子的“白老人”也加入他们插诨打科的行动。然后主角们才上场。吉祥天母由她的随员中最重要的成员Siṃhavaklrā和摩羯大鱼面神(Mākāravāklrā)两个女神陪同，这两个侍从都拿着斧头和颅器。“怨敌”(dgra gshed)的其它成员尾随其后，它们当中有大红命司主护法神，大黑天和财神护法神。后来，由十三名黑帽僧上场接替他们的位置，他们是为阎王的使者——戴鹿头和牛头的神灵开道的。这些神灵都拿着金刚橛和颅器。一个喜剧性的场面打破了这个跳神的严肃气氛，一个肥胖的和尚被三对戴面具的男孩拖进了场。舞蹈者退出场地中央之后，阎王挥舞着刻有骷髅的木牌和网走进场来。他的两名使者踩着他的足迹进场，黑帽僧和“怨敌”及其同伴此时也加入了跳舞的行列，他们形成一个外圈。凶残

的神灵在里圈移动。这时，原来由戴骷髅面具的舞蹈者放在院子中央的木盒子被打开了。阎王走近“岭噶”，向它猛刺三次，同时跺三下脚，用咒语召唤着地、水、天的神灵。阎王一离开盒子，他的两名使者就走到院子中央，在盒子前面跪下。戴鹿头面具的舞蹈者切碎“岭噶”后，将碎块往人群中抛去。然后，所有舞蹈者离开院子，以便主持在寺院外面分撒多玛的仪式。

哈斯伦德·克里斯坦森在内蒙古黄帽系的百灵庙曾亲眼见到一个非常相似的跳神。第一批进场的还是六个戴骷髅面具的舞蹈者，在表演了一段舞蹈之后，即退到院子的一角，在那里从旁观看由滑稽动作逗引全场发笑的“白老人”的表演。然后，两名戴鹿头面具的舞蹈者出场了。它标志着跳神的主要部分即将开始，这两个舞蹈者挥舞着一把剑和一个鼗鼓，接着出场的是“怨敌”，当他们完成规定的舞蹈动作之后，六名化妆成骷髅的人又重新上场表演。此时，由几名喇嘛抬着一个木制托盘走到场地中央，托盘上有一个约二英尺长的“岭噶”，上面复盖着一块锦缎，最后上场的才是阎王，它再次主持刺杀“岭噶”的仪式。

哈斯伦德·克里斯坦森和海定提到在同一个寺院中由二十四名黑帽僧表演的另一个舞蹈，这个舞蹈与两名降神的巫师有关。

还要举行与一年一度向弥勒佛供奉有关的跳神活动。这是蒙古人最大的宗教节日。克萨洛夫以前在阿拉善（Alashan）地区的主要寺院，游赫特寺进行过考察，每年祭祀弥勒佛的场合里，要演出一个与众不同的舞蹈：戴面具的舞蹈者们挥舞着剑，在巨大的弥勒佛画像前表演舞蹈，这张巨大的

画像，按这个节日的习惯，是从临时搭成的一个台架上悬挂下来的。

还有一个一年一度祭祀弥勒佛节日的舞蹈是在达努·都瓦边界上演出的。曼钦·海尔弗已经发表了这个跳神的有关注释。在这个节日里，喇嘛们也都在大约五十英尺高的卷轴神像前面跳舞。从这位作者公布的一张照片中可以看到穿着典型服装的黑帽僧们显然是围着支在场地中央的一顶专门准备的帐篷周围跳舞，帐篷里放着巨大的咒语经文（zor）。从博耐克在报纸上登出的另一张照片中，我们可以看到达努·都瓦寺喇嘛们惯常使用的一些面具。我们从中认出戴骷髅面具舞蹈者所戴的两个面具及阎王的面具，而其中有一个似乎是马头金刚。

拉贝（Labbé）发表文章，对著名的雁湖（Baikal）东南方附近的一座寺院中由布里亚特喇嘛表演的跳神作了详细的描述。这位作者幸运地在夜间参加了该寺院主殿举行的宗教仪式。这个仪式中最有特色的场面是一名头戴巨型的，令人可怕的面具的舞蹈者突然入场。他穿着代表更高一级神灵舞蹈者所穿的色彩鲜艳的服装，在大厅中央表演一个短舞之后，立即退下场。

实际上这个跳神是在寺院的庭院中举行的。它在早晨大约十点钟开始。喇嘛吹奏队排成队庄重地上场，在安排好的帐篷里坐下之后，一个手拿咒语经文（zol）的喇嘛走了过来。咒语经文是带有三角形底座的一个锥形物，锥顶有一个小小的头盖骨摸型。喇嘛把咒语经文的锥形物立在院子中间，放在事先安放好的华盖下面。然后，由另一名喇嘛在锥形物前面铺上一张虎皮。

第一批出场的是两名戴骷髅面具的舞蹈者。他们穿着白色的紧身衣，熟练的舞着棍棒。不久，扮成乌鸦的舞蹈者上场了。他身着黑衣，脚蹬高筒黑靴，并戴着一个黑色乌鸦面具。当戴乌鸦面具的舞蹈者进院子的时候，戴骷髅面具的舞蹈者突然抬起一条腿，保持着静止状态。乌鸦舞蹈者想方设法偷走咒语经文的锥形物。但都被戴骷髅面具者挥舞的棍棒击退。乌鸦与对手之间的抗争贯穿着整个跳神的演出。我们从布里亚特喇嘛那里得来的资料说明，戴骷髅面具的舞蹈者代表乐善好施的精灵，而乌鸦代表着邪恶的魔鬼。作为充当"替身物"的乌鸦扮演者来说，他应该保留着害人的超自然的权势。

在乌鸦及戴骷髅面具的舞蹈者之后上场的是七名舞蹈者。被称为khachine khan者，显然是藏族跳神中的"和尚王"(Ha zhang rgyol po)和他的六个"儿子"。这个"kha chine khan"穿着色彩斑斓的锦缎衣服及一件黄色短上衣。脖子上挂着一串长长的念珠。他的面具是秃头的有一张圆圆的笑脸。"儿子"们的角色是由男孩子扮演的，他们也都穿着锦缎长袍，手拿法铃、鼓和钹等各种乐器。在一般寺院的习俗中，这个和尚王多可扮演成插诨打科的角色，但在这里却截然不同，这个kha chine khan的任务则是代表欢迎地位较高神灵的舞蹈者。当他们出现在寺庙门口时，向他们敬献哈达。如不进行这种仪式时，kha chine khan和他的六个侍从则坐在院子的一边。

由寺庙中传出低沉的号声，宣布主角阎王(dhar marā ja)即将登场。他由两名戴着红色面具舞蹈者陪同入场。在阎王之后是几对戴着其它面具的舞蹈者，其中有戴鹿头及

牦牛头面具的阎王使者。然后是各种地位高的、凶残型的神灵，其中有金刚手，(phyag na rdo vje, vaira pā ni)手拿颇具特色的法器弯刀和颅器的大黑天及其带有两个主要的同伴，“摩羯大鱼面神”和“狮面女神”两个女神。接下来是一名地位不明的神灵，可能是一个地方神，它应该被称为“金刚吉祥主”(rdo rje dpal ldan bdag)，他拿着一支箭，他的随行人员有他的妻子，儿子以及两名勇士，后者握着盾牌和长剑。

三个戴动物面具的舞蹈者跟着上场，他们戴着狮头、熊头及豹头面具。然后，另两名舞蹈者上场了：一个是地位不明的神灵，身穿白色服装，戴着猛相面具，一般称它为“衮果尔”(Gon gor)，另一个戴着金色的面具，它代表的是财神，即著名的北部的财富之神及护法神。当这个护法神进场之后，戴着面具、王冠上插有五个三角形红旗的战神“大红司命主”(它与西藏的塑像学的概念是相符合的)，在身穿红袍，胸前戴着巨大的金属圆镜的八名年轻的舞蹈者陪伴下登场。他们显然代表着这位战神的随员中主要角色——“八大挥剑的刀斧手”。

四个其它人物跟在后面，两个男装，两个女装。据布里亚特喇嘛提供的资料，他们似乎应叫做游方僧，这些舞蹈者代表着“来自印度的人”。在游方僧之后上场的是“白老人”。我们在上面把他作为蒙古跳神中的一个典型人物已经提过了。他的表演通常是喜剧的诙谐动作，在踉踉跄跄地转了一阵子之后，则在他献给“kha chine khan”的虎皮上刺一下。在二十一名黑帽僧之后的是即将出场的下一组舞蹈者，当他们表演着庄重的舞蹈时，“白老人”四处走动，向

一些知名的围观者献上鼻烟，以换取他们的货币或捐赠。

根据类似的跳神来判断，黑帽僧的舞蹈和阎王的出场，无疑是与刺杀“岭噶”有关，但作者没有在这方面进行描述。这个跳神一般是以庄严的队伍到寺院外面焚烧咒语经文而告终。

在杰霍尔（中国）的黄帽系寺院每年阴历正日三十日至二月初一要举行跳神活动，这已有大约二百年的历史了。我们至今从可靠的描述资料中，仅仅对于各组舞蹈者的出场顺序有一些了解。第一批出场者显然是由男孩扮演的戴面具的插诨打科的人物。然后是四名戴骷髅面具的舞蹈者，其后是一群代表地位较高的神灵的舞蹈者。由于我们从照片中辨认出了阎王，vai'sravana和摩羯大鱼面女神，可以证明这个神灵即“怨敌”（dgra gshed），他围着一个盖着盖子的，内有“岭噶”的三角形盒子转动，在一名黑帽僧舞蹈者将糌粑捏成的“岭噶”献祭之后，由一名戴鹿头面具的舞蹈者将它切碎。这个跳神是以在寺外分撒多玛而告终的。

从近期刊载的照片来看，近几年来，舞蹈中使用了新的面具及服装，而这些新的装束华丽而庸俗，与传统的装束有很大差异。而且现在的宗教舞蹈是在一个突起的平台上表演。这也表明了这个舞蹈在很大程度上已失去了其最原始的宗教意义，而退化成一般世俗的舞台表演了。

译者注

① 宗教舞蹈的藏文应是“'cham”，国内习惯译为跳

神。但英文原文是Rel gious Denees，在此只得按本文作者的意思译为宗教舞蹈。（下文同）

② 'chams一词原文是音译，我们则按国内习惯译跳神。

③ 梵天三师徒，即梵天、大自在天、遍入天等三个天神名。

④ 故茹八名号，即莲花生的八种名号：释迦狮子、莲花生、日光、狮子吼、忿怒金刚、莲花金刚、莲花王、爱慧等。因其名号前均冠以"故茹"两字，故称"故茹八名号"。

⑤ 岭噶，用糌粑团作成的人像，放在一个三角形的托盘中，作为人们心目中想象的邪恶即魔鬼的俑像。旧译为"根"或"相"。

说明：括弧内是拉丁符号转写的藏文，藏文后面如有汉文注释者，均为译者注。

西藏宗教舞蹈“羌姆”向中亚的传播

〈保加利亚〉亚历山大·费多代夫著　严申村 译

“羌姆”一词，藏语写作vchams，意思是“舞蹈”。“羌姆”作为一种宗教和社会现象，最早出现于印度。从远古的时候起，演员就要戴上特殊的面具，穿上特制的服装，扮作鬼魅和神灵表演。后来，西藏人知道了这种神秘的宗教舞蹈。

“羌姆”传入西藏是在公元八世纪。蒙古学者和作家阿旺察珠（Agvanchaidub）认为：“羌姆”表演最早是由莲花生（Padmasambava，在藏地传法的印度大德僧人，是藏传佛教宁玛派的创始人）在藏南倡建桑耶寺之时首先组织表演的。表演“羌姆”时，表演者都要戴上大神的面具，一边表演，一边念诵很厉害的符咒和经文。莲花生组织“羌姆”表演的目的，是因为当地的地方神和妖魔企图阻挠桑耶寺的建造——也就是阻止新兴佛法的传播。“羌姆”的演出制服了所有的鬼神，它们再也不敢来骚扰了[1]。

因而，我们可以将“羌姆”在西藏出现的时间设定在佛教已传入西藏的时期；同时也表明在新兴佛教的信徒与土著苯教的维护者之间所进行的斗争。

西藏传统的“羌姆”是一种复合性质的文化现象。它包

括两个部分：一部分是在中印度的寺院中为传法而向俗人表演的哑剧；另一部分是西藏的土著舞蹈〈14；102页〉。

在莲花生大师组织初次表演之后，“羌姆”逐渐传播到西藏所有著名的寺院。“羌姆”的主旨就是“演现佛教的神灵和护法神为保护佛法而进行的斗争……〈14；99页〉。起初，“羌姆”纯粹是一种在寺院（寺院殿内或寺内空地）举行的宗教活动，神圣而秘密，并不为大部分僧人及外人所知。后来，开始在寺院以外举行“羌姆”表演。一般是每年举行一次，吸引成千上万的信徒来观看。但是西藏的一些寺规严格的寺院，既使到了本世纪初，他们还是在寺内举行“羌姆”仪式〈10；93页〉。

有关“羌姆”的表演过程，一些旅行者在游记中用充满文学情调的笔触进行了详细的描述。这些人访问过西藏和中亚地区的很多寺院。他们是普兹德聂夫（Pozdneev.A.M）⑨、威拉底米尔提索夫（Vladimirtsov B. Y.）③、夏斯蒂那（Shastina N P）〔10；11；12〕、弗尔曼和仁钦（Forman and Rinchen）⑮、内贝斯基（Ne-besky-Wojkowitz）⑦、路卡斯（lucasH）①、普达尼那（Potlnina A.）⑧、贝拉丁（BaraidiynB）、载比考夫（Tsibicov Ts）⑬、哈夫丹（HalfdanS）②，等等。以上这些旅行者的记载都表明，“羌姆”由西藏自然地传播到了中亚。在传播的过程中，其形式和内容都发生了变化，与西藏传统的“羌姆”有一定的区别。

在西藏，“羌姆”或多或少都有一套严格的形式。“羌姆”中最重要的部分是其神秘的内容，是罩在“羌姆”仪式外的一层纱幕。“羌姆”可以说与另一种宗教仪式“弥勒

（Maytreya）转神”（指弥勒迎神，即在藏历正月二十五日，为迎接弥勒佛化度众生时代的尽快到来，将寺内弥勒佛抬出环绕圣物而行，接受信徒朝拜的宗教仪式。在拉萨是抬出大昭寺的银质弥勒佛像——译者）情景相似。在蒙古和布里亚特（Buryat）地区的寺院，“羌姆”仪式非常隆重；在拉萨，“羌姆”仪式却异常简朴，参加仪式的人也较少〈13；115页〉。

蒙古地区的“羌姆”是由西藏“自然”渗透过去的。起初，在一八一一年传到乌尔加寺（Urga）——乌尔加·楚图齿达（Urga Choutuchta）的居地[15]。后来又传到了蒙古其他地方的寺庙。所有的寺庙都有各自举行“羌姆”仪式的确切时间，甚至有特殊的表演方案。此外，蒙古各地表演的“羌姆”几乎都有一个共同的目的，就是“通过向佛法之敌展示佛在此世间的实有和存在并以此来消灭佛法之敌，佑护所有的信徒免受非人魔类的伤害。”

如同西藏的“羌姆”一样，蒙古地区的“羌姆”也主要是由跳神占卜仪式构成的。跳神、占卜主要是念诵咒语禳退佛法之敌，并且象征性地将这些敌人踏在脚下；与“羌姆”仪式的其他部分相比，演出摹仿戏剧或摹仿舞蹈的内容是“羌姆”仪式中最生动、也是持续时间最长的部分。最后，焚烧用作俑器的“索尔”（Sor），以此抵销佛法之敌的恶行。

根据一些著作对蒙古地区“羌姆”的描绘，表演“羌姆”的情况是这样的。在举行“羌姆”表演的前一个半月，就要把表演“羌姆”所用的服装、面具拿出来检查一遍，需要的新服装、道具也要置备齐全。还要把举行“羌姆”仪式

的场地清理干净，一般要在场地的中央撑起一顶夏季用的大帐篷，然后在帐篷中央安放献给神灵的供物。帐篷就是“羌姆”舞蹈的中心。表演“羌姆”的场地要用粉笔或石灰画出几个同一轴线的圆圈作为场地的范围。扮演神灵的演员和扮演其他角色的演员都必须根据“羌姆”仪式本身的要求在限定的地圈内舞蹈或站立。有成千上万的信徒来观看仪式表演，因为这里的“羌姆”实际上是一种戏剧形式。尽管没有观众的“座位”，但还是为那些身份高贵的观众准备了一些特殊的“观众席”。他们和普通的观众都不能站在“舞台”（指中心场地）和观众之间的通道上。

蒙古地区举行的所有“羌姆”仪式，通常都是由不戴面具的喇嘛乐师的演奏开始的。乐师演奏宗教音乐的目的是用音乐造成一种神秘的氛围。换句话说，这些乐师组成一个有特色的管弦乐队。演奏之后，乐师把“索尔”搬过来，放到指定的位置。此后，戴着面具的演员出场。各种神灵的面具和其他角色的面具都涂以各不相同的鲜亮色彩，面具制作得也比较大，每个寺院的面具也各不相同。戴面具的演员出场时，根据“羌姆”仪式的要求站在限定的位置，表演一些摹仿性的滑稽动作。表演结束后退回寺院殿内或者退到场外的“后台”。他们表演的舞蹈根据其所扮演的神灵或角色的不同，舞蹈节奏、动作也不尽相同。其中一些舞蹈节奏非常缓慢，另外一些舞蹈动作活泼、生动，节奏紧张。有意思的是，一些戴面具的演员在自己的彻辰汗（Chachin-chan）和儿子在场时就不跳舞，只是戴着面具的“羌姆”的“装饰”〈9；399页〉，我们可以称他们为“羌姆”的“活道具”。

戏剧艺术是现实生活的一种特殊的反映形式。当一个或几个演员扮演一定的角色，他们就向舞台前的观众传达一种新的思想，塑造一个新的人物。我们可以把“羌姆”看作是一种戏剧活动。就是威拉底米尔提索夫也认为“羌姆”是一种戏剧形式〈14；99页〉。但是，我们有必要即刻指出的是，西藏的“羌姆”与中亚——蒙古和布里亚特地区的“羌姆”戏剧化的程度是互有差异的。蒙古地区的“羌姆”是一种真正的表演，它的戏剧特征比西藏的“羌姆”仪式要隆重得多。在蒙古地区的“羌姆”仪式中，每个喇嘛（僧人）都要参与表演，代表一定的神灵或其他人物。即扮演特定的角色，在“舞台”规定的区域（同轴圆圈内或者圈外）表演。演员表演时要穿上特制的表演服装，戴上面具。大部分的表演动作有戏剧化的程式。与“羌姆”中的舞蹈和摹仿动作、咒语相比较，幕间的穿插更吸引观众。幕间穿插是“羌姆”具有戏剧性质的一个有力例证，它使得严肃庄重的“羌姆”仪式带有喜剧色彩。举例来说在乌尔加的宗初热寺（Dzun-Chure）举行“羌姆”仪式，当察干·乌贡（Tsagann-Uvgun）戴着面具出场时总是引起观众的兴趣，激起观众的热情和兴奋（前面提到有成千上万的人聚集在寺院看“羌姆”表演）。根据“羌姆”仪式的要求，扮演察干·乌贡的喇嘛，必须长得高大且肥胖才能接近角色。表现察干·乌贡的面具也极具喜剧特点，面具很大，笑容惹人喜爱，眉毛厚重。扮演察干·乌贡的喇嘛必须装扮成一个有点傻气的男人、善良的魂灵、吝啬鬼，以引观众发笑。在演出过程中，“察干·乌贡”还要给观众群中的孩子分放一些糖果和甜食[11]。

在察干·乌贡幕间休息时，舞台上又上来一些戴面具的印度斯坦人（Hindustani）和四个戴狮子面具的演员，共八个人一起表演。关于四个舞狮子的角色的由来，其中的历史是特别耐人寻味的，它再一次表明了蒙古人的表演天赋。四人狮子面具舞最初是因为一位蒙古的汗（chan）——清朝皇帝（Manchurican Emperor）设在乌尔加的副统领——的命令而进入蒙古地区的“羌姆”表演中。这位汗还命令蒙古工艺匠人为“羌姆”制作狮子面具。这种面具要和他在北京看到的汉式狮子面具一致。由于掺进了狮子表演，察干·乌贡的幕间穿插就具有了更多的戏剧性质。幕间穿插的内容一般是“羌姆”表演程序早已确定的。但尽管如此，喇嘛（演员）还有很多临场发挥的可能性。

蒙古地区“羌姆”第二次幕间穿插的主要人物是“乌鸦”。“乌鸦”在“羌姆”庄重的表演进行时，要设法去偷由两位戴着面具的守墓人（Chochimays）守护的“索尔”俑器。象察干·乌贡一样，“乌鸦”也能调动观众的情绪。

我们上面提到的种种戏剧特征，使得中亚蒙古地区的“羌姆”与西藏的“羌姆”有了本质上的差异。蒙古地区“羌姆”的戏剧特征（如舞台、刻意的装饰、戏装、面具、不同的角色分工等等）使得“羌姆”成为一种纯粹的表演形式。因为只有一部分喇嘛非常认真地把“羌姆”看作是一种神圣玄秘的宗教仪式，从而进入“羌姆”表演所包蕴的神秘氛围中去。而更多的喇嘛自己也把“羌姆”看作是娱乐，所以，“羌姆”不仅仅是为观众表演，而且也是为大多数的僧人表演〔9；10；11〕。作为一次重大的戏剧活动组织“羌姆”表演的时候，寺院的主持者除了给俗人讲法之外，还要

赚取一点收入。普兹德聂夫已经指出了这一点⑨。

在由西藏传入中亚蒙古地区的种种“羌姆”中，尤以表现米拉日巴（Milarepa）的“羌姆”最为吸引观众，原因是其戏剧性强。米拉日巴生活在十一世纪，他的道歌和传记都写得简朴、利落而富有诗意。米拉日巴的道歌和传记在西藏及其毗邻地区都非常流行，也流传到中亚蒙古和布里亚特。蒙古地区也表演反映米拉日巴事迹的“羌姆”，但比起其他内容的“羌姆”来，演出的场次还是少得多。表现米拉日巴事迹的“羌姆”，主要角色是诗人米拉日巴和猎手贡沃多吉（Gombodorje）。两人之间的对话言词激烈，唇枪舌剑，与其说是一种宗教说法，倒不如说是一种即兴表演。与蒙古人特有的戏剧唱腔和表演非常相似。从内容看，猎手暴露了那个时期社会上的种种罪恶，米拉日巴则对其进行劝诫。这种问答式的对话非常适合一般观众的口味。在反映米拉日巴事迹的“羌姆”中，宗教仅仅是一种背景，其中最重要的部分在于表演的戏剧化效果和喇嘛，甚至是普通人的表演技能本身。

为了对西藏“羌姆”的传播和发展有一个更深入的认识，似乎有必要用其他地方的“羌姆”与西藏“羌姆”进行比较。这不仅要与蒙古地区的“羌姆”进行比较，还要用布里亚特地区的“羌姆”进行比较。布里亚特的“羌姆”如护法神（Dokshit）“羌姆”（在蒙古地区称“艾利克羌姆”艾利克即Erlik。“羌姆”因神秘的阎王Erlik-Nomum-Chan和死神Choyjil而得名）在一八七七年得到俄国内务部的允许后传到了古西诺奥泽尔斯克（Gusinoozersk）的寺院（datsan）〈7；424页〉；二十世纪初的都叶绰尔“羌

姆”（Duynchor），或称卡拉察克热“羌姆”（Kalachakra），是从西藏和蒙古地区邀请了几位通晓“羌姆”的佛教僧人通过示范把“羌姆”神秘舞蹈传授给布里亚特的喇嘛。由于都叶绰尔“羌姆”表演不用面具，参加表演的人也较少（包括喇嘛管弦乐队伴奏的人也只不过十七到四十人左右），因而特别适宜在布里亚特一些较小的寺院内组织演出，与只能在古西诺奥泽尔斯克、阿察加特斯克（Atsagatsk）、格格图玉斯克（Gegetuysk）、衣诺斯克（Iroysk）、布拉加特斯克（Bulagatsk）和萨那根斯克（Sanaginsk）的寺院里演出的大型护法神“羌姆”形成鲜明的对比〈7；421页〉。

在过去，布里亚特存在着很多各不相同的“羌姆”表演形式，每个布里亚特的寺庙都有各自举行“羌姆”仪式的传统。其中最吸引观众的是古西诺奥泽尔斯克的寺院举行的护法神“羌姆”。古西诺奥泽尔斯克的寺院是这一地区最大的寺院，位于贝加尔湖（Baikal）的东侧，在该寺的“羌姆”表演中，有七、八十名戴面具的演员参加舞蹈和表演。

布里亚特的“羌姆”表演遵循严格的程式。戴面具的演员出场的次序、服装、每个角色或每种舞蹈的分寸都有章可循。每座寺庙中都有用藏文或由藏文译成蒙文的记述“羌姆”仪轨的手抄本。手抄本记述“羌姆”的舞蹈、舞蹈的意义，整个表演过程的次序安排，供扮演神灵的喇嘛在舞蹈时念诵的咒语和颂文。

布里亚特地区普通的“羌姆”表演（特别是护法神“羌姆”和“都叶绰尔羌姆”）与蒙古地区相比，也是生动而壮观的。在幕间穿插时，戴着察干·乌贡、乌鸦、野牛、鹿面

具的演员纷纷上场。除此之外，在布里亚特“羌姆”的变化形态中，人们可以看到幕间表演的进一步发展。它已经脱离了“羌姆”仪式规定的内容，是一种纯粹的表演了。这种与神秘的宗教仪式舞蹈同时进行的幕间穿插表演使得刻板的“羌姆”表演更加活泼，更能吸引观众。与观众最为密切的幕间穿插是察干·乌贡的出场，他的表演是一种民俗性质的表演，与插科打浑、妙语连珠式的幽默演出极为相似，扮演察干·乌贡的演员因而要有很高的表演天赋。

西藏的“羌姆”和中亚（蒙古和布里亚特）的“羌姆”不是完全相同的。蒙古地区的“羌姆”在俗人观众中最为流行（指从一八一一年到一九三七年间演出的各种“羌姆”），不仅仅是因为这些“羌姆”是一种宗教崇拜形式，从另一个角度来说，它还是寺院获取收入的一个来源，也是满足人们渴望戏剧表演的热情的一种方式。在“羌姆”传入之前，中亚蒙古地区还没有如此盛大而隆重的表演形式，“羌姆”逐渐吸收了一些当地民族的文化因素，成了一种真正的佛教戏剧，是“佛教戏剧发展的最高标志”〈10；93页〉。

布里亚特的“羌姆”也具有地域性发展的特征。它继承了古代东方舞蹈、戏剧艺术的一些原则和传统，中亚的“羌姆”吸收了大量的民族民间艺术成份。正因为如此，才丰富了“羌姆”舞蹈，使得“羌姆”与普通百姓更为接近。

用西藏的“羌姆”和中亚（蒙古和布里亚特）的“羌姆”作一个比较，就会发现，中亚的“羌姆”把刻板、仪式化和神秘的宗教舞蹈演变成了一种典型的民族民间艺术形式，因而它比西藏的“羌姆”更能吸引观众，也更具有戏剧化效果。中亚“羌姆”与西藏“羌姆”产生差异的原因就在

于中亚“羌姆”把喇嘛教（藏传佛教）的神秘表演与民间戏剧真正地结合在了一起。

译自《西藏杂志》1986年第2期，印度出版

参考书目

①Baradiyn, B.1908.Puteshestive v Lavran.I.I.P.G.O.Vol.X Ⅱ lV is.

②Halfdan, S.1951Dancing pilgrims from Tibet (from the 3th expedition to Central Asia)（第三次中亚探险队《西藏的跳神舞蹈》)Saertryk of Geografisk Tidsskrift 51.Bind.

③Hermanns, M.1956.Mythen und Mysterien der Tibeter.Cologne: Balduin Pick.

④Lucas,H.1962、Lamaistische Masken.Kassel: Erich Roth.

⑤Naydakova, V.1985.Narodnoe dramaticheskoe tvorchestvo buryat.In: Fol' klorynyi teatr narodov SSSR.Moscow.

⑥内贝斯基《西藏的神灵和鬼怪》海牙，1975年二版。(Nebesky-Wojkowitz, R.1975.Oracles and demons of Tibet.Graz: Akademische Druck—u.Verlagsanstalt.

⑦Dcherki istorii kul'tury Buryatii, Vol.I. 1972, Ulan-Ude.

⑧Potanina, A.1895.Iz puteshestviy po Vostochnoy Sibiri, Mongolii Tibetui kitayu, Moscow.

⑨Pozdneev, A.M.1887.Ocherki byta monastyre i buddiyskogo duhovenstva v Mongolii.S.-Petersburg.

⑩Shastina, N.P.1935.Religioznaya mistriya "Tsam" v monastyre Dzun-Chure.— "Sovremennaya Mongola", Num, I.

⑪Sastina, N.P.1928.Tsam.— "Hozyaistuo Mongolii". Num.6.

⑫Shastina, N.P.1935.Ocherki mongol'skogo teatra— "Sovremennaya Mongoliya", Num.3。

⑬Tsybikov, G.Ts.1981.Buddist-palomnik u svyatyn' Tibeta.—Izbrannyetrudy, vol, I, Novosibirsk.

⑭Vladimirtsov, B.Y.1923.Tibetskie teatral'nye presdstavleniya— "Vostok", Num.3.

⑮Werner Forman u. Bibma Rinchen, 1967. Lamaistische Tahzmasken.Der Erlik-Tsam in der Mongolei.Leipzig

摩竭罗嘴——某些法器中的一种的特点

〔法〕石泰安著　岳岩译

在公共和私人收藏品中，某些法器都已为人熟知，且经常被描述。但组成这些法器的不同部分或装饰它们的图案仍不为人所知。其中一种法器是“魔剑”（藏文为Phur-bu，梵文为K'ila，即“橛”）。魔杖有许多不同样式，这里不打算说它。本文仅论述各种样式共同的，因此大概也是特别有意义或决定性的特点：这一“剑”或“橛”的三棱刀出自魔竭罗的一个嘴中。这一法器是用来镇压一种可怕的神（金刚橛）的，这种神同样也有许多样式，但它们有一个共同点就是三棱刀从摩竭罗嘴中伸出来，并整个地形成其身体的下部。这就是古尔扎或扎玛大师的情况，有时与又叫作金刚童（Vajra-Kumāra）的富尔巴神（法剑）混为一谈。

这种摩竭罗嘴的形状容易导致混淆。人们有时倾向于把它看作是金翅鸟的喙[1]，肯定正是由于一种形式的富尔巴神长着龙或蛇的传统敌人——金翅鸟的大翅膀或头上有一只金翅鸟的缘故。同样也肯定是由于两条蛇（或两对蛇）如同海尔梅斯的神杖一样缠在一起，头模糊不清，消失在牙齿后面，好象是由于被金翅鸟吞噬了的缘故。

但这里确实是指摩竭罗。可能被看作是金翅鸟喙的是摩竭罗（一种海象类的动物）卷起的长鼻子，在雕刻的法器上，可以清楚地看到鼻子、侧面的两颗犬齿和中间的其它牙齿，有时还可看出一根波浪状的舌头[2]。范古利克曾把这种描述与日本波纹刀口短剑的形状进行了比较：剑身是一条蛇，剑柄是金翅鸟或魔鬼（bhQta）。但剑身的上部有一种叫作“象唇”的装饰（范古利克认为是魔竭罗头的剩余部分，同上引文）。

在扎玛大师的绘画中和一种相似苯教形式的富尔巴莲花（K'ilaya）[3]中，卷起的鼻子带有斑点，翘在两只眼睛的中间，眼睛上面有由五个点组成的公鸡冠一类的东西（黄色）。双眼占据了面部剩余地方的一大部分，是一种白色的和带斑点的肌肉，似乎象绒一样柔软并占据了颌部。透过这些“唇”可以使人看到犬齿，蛇（有时同人头缠在一起）就从那里垂下。唇距眼很近，以至于使人认为蛇是吊在眼上的。

藏族喇嘛对此没有任何怀疑。大吉岭的一位喇嘛曾解释说，三角形的剑上面有“龙”（Chu-Srin，即等于摩竭罗）[4]头。他认为，不仅仅从“水龙”头中伸出了三棱剑，而且还有火光、火焰、烟雾和伴有千声雷的暴风雨。他认为，“龙”的鼻孔也放出烟和龙卷风。龙卷风笼罩了黑暗的三界并把它要驯服的人带到了神的面前。“龙”这种译法可能是受汉族某些有关伴随着龙的活动的暴风雨之观念的启发[5]，但三棱剑，尤其是它的剑身是灼热的，这种构思在藏文文献中已得到了明确证实。带有马头和金翅鸟的翅膀或头饰的三棱剑的样式被称为“灼热的”。另外一种形状——“大剑”被称为“火剑”[6]。与它相当的苯教神叫“火花”，“灼热

的火”[7]。

橛的三棱刃确实是从摩竭罗一个嘴里伸出来的，这在佛经文献中明确地指出过，在大神王的一个被认为是富尔巴的一种功德中[8]，这一橛子被视为“烧毁三毒的劫之火”，被描述为含有三棱剑、“汉式凸结”[9]和摩竭嘴。在一部密教伪经中，也就是在一部没有被编入《甘珠尔》[10]的经文中，说橛有三种“汉式凸结”和“出自摩竭罗嘴的三棱尖”。一部苯教经文也介绍过橛及其“极端残忍的摩竭罗嘴”，和“三棱剑，妖魔的舌头”[11]。

但其它文献使我们注意到了这一惹人注目的、据我所知还尚无人指出过的事实。这就是金刚杵弯曲的尖端也是出自——摩竭罗嘴。在解释带有九个尖端和小铃的金刚杵时，《金刚荼伽秘典》谈到了“出自摩竭罗的尖”和“出自非常纯净的五智的摩竭罗的五个尖顶”[12]。同样，《吉祥天女瑜伽行者秘典》[13]也描述了烧施使用的大汤勺，其一端带有“出自摩竭罗嘴的九尖金刚杵”。

一旦受到这些文献的提示之后，就会发现，在那些漂亮的样品上，金刚杵的尖端出自一个摩竭罗之口（在一些比较简单的样品上，这一图案变成了简单的隆凸）。尤为重要的是这一特点也出现在仍忠于印度传统、因而在某些情况下其法器样式与西藏不同的汉地——日本密教的法器上。

下面就是几个例证。日内瓦民族学博物馆西藏厅第9号展品是一根有五个尖的金刚杵，第10号金刚杵象一个钟的柄把；在尼泊尔厅，第10号（金刚杵）和第6号（放在钟上的金刚杵）情况也一样。仕林陈列室的一份目录（28·373——7·473）在第15页中提到了一个“金刚柄”（可能应该作S

ne tshog），带八尖和一个隆凸的中心的双金刚杵，“共八支，每一支都是一种怪兽的舌头”。中国皇帝收藏品中的一件漂亮的金刚橛上面带有这类怪兽口中伸出来的一根三尖金刚杵[15]。在一个“西藏魔角”上，金刚杵也出自摩竭罗之口[16]。人们在注释中将会发现某些日本的例证[17]。

就我所知的全部情况而言，只有周围弯弓形的尖出自这样一个嘴中，中心的尖从来不是这样。戟的情况也如此，其中的两根齿或两侧的尖都向中心弯曲（如同在金刚杵中一样）。两个尖中的每一个也都可以出自一个摩竭罗嘴[18]。

如果金刚杵和金刚橛的尖出自同一个摩竭罗嘴，那末这两种法器之间的相似性及其功能的相同性也体现在许多其它特点上。本文不准备研究这一问题[19]，但某些直接接触到的东西是应该指出来的。其神叫作“世上金刹”、[20]金刚厥、金刚夜叉[21]或金刚童子。这一法器也叫作金刚橛或简称金刚[22]。其基本秘教经文（其中一片段保存在《甘珠尔》中）收集在《凶恶金刚的最高智慧》中，或者说就是《金刚族卷》[23]。金刚杵和橛二者同样均象征着菩提心[24]。同样，这二者也指阳性性器官。橛也因此成为舂臼（阴性性器官）的杵[25]。这一研杵在其它地方就是金刚杵。在敲击时，这一研杵——金刚杵刺激“动脉”。这样一来，它就象舌头一样地“吃”和“品尝”。这是由于菩提心（于此是指它的心理——生理学的对等物，即精液）集中于金刚杵的尖上[26]。

中国——日本密教保留下来的橛的最常见的功能同样也由金刚杵来完成。这种功能就是用把这些法器插在地上的办法划定一个神圣的范围。在中国——日本这一范围内，这些“钉子”就叫作“橛”（日文为ketsh），它们的样子就象

配有许多结或隆凸部的“杖”，即一种只有一个尖头的金刚杵。

仕林展厅目录的编纂者肯定是在无意之中发现了一个很合情理的特点：剑的刀刃和金刚杵或戟呈弯形的尖顶都象水魔的舌头。

一根只有一个尖的红色金刚杵是一尊神垂下来的长长的舌头，舌头象竹子一样是空的，使它可以吸气、吮吸供品（近代的仪礼）(27)。在另一种也比较晚期的仪礼中，各尊神均以它们的本体外表出现在供品的曼陀罗前面，品尝供品，用“作为他们舌头的金刚杵的光竹”吸取精华(28)。这类范例都很古老了，《如意轮总持经》的一尊曼罗神从它们舌头中的一个“口中”生出一个单尖头金刚杵，其红光吸入了它们这样品尝的甘露(29)。

对其它功能，舌头被看作是一种光金刚杵，四种微笑中的一种，其特点就是舌头发光(30)。为了读出一种由它首先造出然后再接受的神的无声神咒，人们就会把舌头设想为“金刚杵竹”(31)。我们上文已经看到，据一部苯教著作记载，金刚橛的三棱剑也被看作是可怕的摩竭罗的舌头。

本处的目的不在于详细阐述我已有机会强调指出的内容：金刚杵和金刚橛插入一魔鬼或一敌人身体（小塑像、体相）中，目的不仅仅在于制服它，而且还用于让他赎罪。这里不是要杀死，而要“解救”。由于这一武器被设想为中空的，因此可以说它能够吸吮被制服者的灵魂，使灵魂通过它（也就是说是通过神）而到达极乐世界(32)。

这一切显得如此奇怪，金刚橛在这样刺穿和杀死魔鬼——敌人的时候，吃掉或吞掉这个魔鬼。在《意集》的密教

经文中，就述说卢陀罗耶如何被金刚童子降服的。作为密迹金刚菩萨的一种样式和作为马头王、金刚童子嘴巴的朝天张开，标志着它可以吃掉三界。但是，在降服卢陀罗耶的另一种说法中，一部类似的密教经文《集明》（第9卷，第454号，第264页第4行）指出，密迹金刚力士（吽迦啰的一种形式，金刚橛的十种忿的第一种）完成了杀死和征服魔鬼的行动。这些魔鬼被丢弃在苏迷卢高山的山脚下并送给阎罗王（Yamarâja，在梵文中就是这样写的）作食物。为此，它们便被置于灼热的摩竭罗的口中，并被“灼热的轮”的木得罗所压迫。它们再也不能站起来，只有在它们产生出“菩提心”的时候才会被释放(33)。

虽然还有某些这里无法触及的疑点和问题，但从这一段文字可以看到，金刚橛的摩竭罗嘴被认为以这样或那样的方式“吃”已刺穿的魔鬼。三棱剑无疑是作为通过体内管道吸掉它们的舌头。

其次就是选择摩竭罗嘴的问题。这种传奇的动物象征着什么呢？我们在这个问题上，应区别历史上考古学证实了的动机和属于密教的象征主义。

在古印度教中，摩竭罗的旗（摩竭罗旗）就已是爱神的象征。此神被以象征同样意义的极喜自在魔的形式引进西藏万神殿。在汉族密教中，他变成了哀金刚并象征同样的意义。人们解释说魔竭罗是无法满足的（须以吞饮四大洋的水而感到满足）并象征着佛陀无限的爱(34)。这种象征是否适用于金刚橛呢？在我们上文业已提到过的大吉岭的喇嘛看来，“水——龙”意味着“以令人恐怖的形式表现的神的可怕面貌”。在苯教著作中，还有人解释说“摩竭罗是摧毁而不是

抛弃烦恼”。“不抛弃烦恼”一句似乎是表示密教的顺势疗法，即以欲制欲或为欲赎罪。在这一行动中用来舞动金刚橛的两只手被扎了起来，以至于手指成了与金刚橛有联系的正与自己的男神交合的十对忿神。然而，这种木得罗叫作“被解脱的摩竭罗”[35]。这一交合的目的是为产生甘露，也就是菩提心。我们不再继续这些涉及心理——生理学的技术观念的论证了，它应该在我们打算晚些时候发表的有关整个金刚橛问题的一篇综合性著作中加以解决。

我们在这里不再进一步论述雕刻和建筑装饰中的摩竭罗嘴的图案。但有必要稍提几句。我们已经注意到魔怪没有下颌，大家把它们比作“狮子头”、毒蛇或飞鸟即装饰大门的妖怪[36]（如同汉族的道帖一样）。摩竭罗被缩减到只剩下身子的前半部，再从中加上一条尾巴，经常用来装饰置于大门或大梁之上的门拱的末端：于是嘴就要朝里，似乎是咄出了一种虹，其中心常常有飞鸟或者是装饰在门拱的下部，这样做时嘴就要朝外[37]。在龙神和因陀罗神的住处，这种摩竭罗的双头常常用来装饰一宽环饰的边缘[38]。

我们对众所周知的现象所作的这些简短的说明也可能显得是多余的。然而要更好地理解西藏的图案，应当在这里提一提。

首先必须指出，已经在西藏西部与其它青铜器中发现了嵌在嘴中吐出或含入一种柱子的摩竭罗头两侧的圈饰。图齐先生当然已经指出了印度影响。一位喇嘛认为，这些物品中有一些很象是金刚橛[39]。在金刚橛的摩竭罗嘴和大门上的一根梁或门拱末端的摩竭罗头之间很可能存在有某种关系。对于后者，已经谈到过宗教信仰的作用，想到过了水的象征。

解释金刚橛象征的大吉岭的喇嘛认为，“龙嘴”会引起风暴（水和火）。无论其影响的来源如何，尽管一种比较也无力证明，我们仍然可以想到水魔(嘴巴、前身再加上尾巴)，它们装饰着汉族屋顶的屋脊，并用来排除火灾和雷击的危险[40]。

这一小段离题的话可以使人重新看待一幅受印度影响的西藏图案，在这一图案中摩竭罗嘴把它在建筑中的功能与在金刚杵的尖顶基础上的用法结合在一起了。这一图案至今似乎尚未被人研究过，对它的研究可以使我们更好地澄清西藏绘画中另一奇怪的图案。

在某些西藏图画中，曼陀罗它象一个四级宝塔，[41]或是载法轮的“王位的底座”[42]。朝着四个方向的四扇门绘制得非常精细。在下级阶梯或底座的两侧，有一个向上张开的摩竭罗嘴，从中伸出一种向中心弯曲的羽毛，与和它相对的“羽毛”的顶端相汇合，二者形成了围绕着法轮的一种晕。在这一奇怪的物品中心划了一条线把它分成了不同颜色的两部分。各个门的颜色都不一样，就象摩竭罗的颜色。在其它图画上，没有或者几乎看不出中线。一些很小的涡形图案镶在边上，人们会认为是火光。在内侧出现了各种凸起物和皱纹，人们可能认为是厚厚的舌头的底面。

我无法推定摩竭罗这样吐出来的是什么样的东西。它酷似在敦煌壁画中装饰毗沙门天(北方多闻天王)肩上的物品。图齐和普萨利先生对护胸甲肩衬上的小翅膀、作为王权象征的月亮图案、佛陀肩上的火光、伊朗式的光轮作过很好的比较[43]。

拉露小姐[44]也认为这是一种萨珊王朝时代的图案，在

画中辩认出了“高火苗”（第105页），但首先坚持这是一种酷似象鼻子（她认为是以毗沙门天为保护神的财富的象征）的唯一一种变形。这类火焰在其中间，尤其是长度的中部带有一种尖脊或由在物品末端汇合的两条线形成的齿。

没有任何东西证明毗沙门肩上的这些“火焰”或光圈射出的光芒与由摩竭罗嘴喷出并在曼陀罗的主要门上用以赞美法轮的火苗是相同的或属于同一类。但这并不是不可能的。如果承认这一点，那末由摩竭罗吐出的这些“火焰”也就与金刚杵或金刚橛既灼热又发光，由同一个嘴吐出来的尖是一回事了。我们已经看到，这些尖顶事实上是长在人们认为是锋利的和灼热的舌头上的。

必须进一步了解印度文献中有关摩竭罗观念的情况，才能判断和知道是否可以把各种象征（爱情、风暴）和不同的功能（晕或光圈、降服和使其蜕变的法器）归结于一个共同点。可怕的武器、吸吮和品尝的舌头及男性生殖器金刚杵的各种内涵之间可能存在的联系是能够被找到的。

注　释

① G·梅雷迪思：《金刚橛，论西藏魔剑的使用和象征》，载《宗教史》杂志第6页，第3期，1967年，插图1，第124页：“金翅鸟的喙”……“盘在一起的蛇从它的眼睛（原文如此）垂下来”（对一种木刻的苯教金刚橛是这样），B·C·奥尔萨克：《古代西藏的神秘艺术》，伦敦1973年版，第32和96页。

② R·H·范古利克：《马头神》，莱顿1935年版，第38页，第1条目。

③ 扎玛大师的绘画，存苏尔泰斯夫人来自不丹的收藏品中。藏桑木丹·噶尔美的收藏品中，见《唐喀艺术目录》中的金刚橛(1974年1月12日—2月22日)，纽约多里斯·维埃内书店版，插图丁(见第52页)。

④ 《博物馆学报》(宾夕法尼亚大学)，第2卷，1914年6月，第87和99页。

⑤ 有关在利日喀斯博物馆收藏的特殊金刚橛，见《大众科学》(第3431卷，第5期)，下面的摩羯罗长有角，第3只眼、小胡子和大耳朵。除了眼睛之外，都是汉地龙的典型特点(见第54页)。

⑥ 《饮血莲许威猛业次第》第2页正面和第7页正面，有关"灼热的"，见杜齐和海西希：《西藏和蒙古宗教》，巴黎1973年版，第305页。

⑦ 《韦氏橛·黑色威猛三昧圆满》第4页背面(属于有关富尔巴的论集中的一篇苯教论文，叫作《摄义根本大疏》这是由桑木丹·噶尔美先生盛情向我提供的资料)。

⑧ 北京版本的《丹珠尔》第86卷，第4931号，第165—166页。作者可能是婆罗门僧伐罗鲁奇，此文可能是由84大德之一萨瓦利(巴)传下来的。

⑨ 这是指一般均位于柄手上的结、圆球或四面体的专门术语。

⑩ 《橛·出世续部》收集在《宁玛经典总集》中，牛津大学藏手稿第28卷，第123页背面。这一段文字已由《金刚橛广说，甘露精液》一书收入（原来由《金刚克力施食引导

一切启请文，阿旺洛卓精义》阐述的概要，1876—1952年），第29页。

⑪ 《韦氏橛·黑色威猛三昧圆满》第12页正面。

⑫ 北京版本《甘珠尔》第2卷，第18号，第121页第3行和第122页第2行。

⑬ 同上，第2卷，第14号，第10页第2行。

⑭ 这样，在汉地——日本密教中，“橛”变成了一种带有隆凸部分的木桩子。在那里不知道西藏的橛的样式。同样，它也同印度一样，变成了带有一块颅骨的简单的杖。

⑮ 《中央博物馆藏中国西藏佛教祭坛中装置的主要物品》，台湾1971年版，第34号物品。

⑯ 仁达林巴发现的《伏藏秘橛》中的画，新德里版，第18—20页，第12行。

⑰ 《日本比丘》合集，第16期（1967年），佛物专刊号，第55页，照片90（金刚杵）；第64页，照片109（小龄上的金刚杵）。

⑱ 十三——十四世纪的物品。见丁·哈京：《转轮和三股叉》，载《亚洲艺术》第2卷，1928年，第65页和插图18圈1和2。博希书中南印度一件青铜器中的情况与此相同，见《日耳曼的黄金时代》，海牙1960年版，第56页。带有开口的和呈弯形的金刚杵似乎仅仅是同金刚乘（据J·D·拉普兰特认为是8世纪，婆罗雕刻品之前，见《亚洲艺术》第26卷，第3—4期，1963年，第272页）一起出现的。

⑲ 参阅笔者本人1972—1973年的授课概述，载《法兰西学院年鉴》73年度，第468页。

⑳ 北京版本的《甘珠尔》，日本再版本第10卷，第4

65号，第175页；第466号，第174页。

㉑ 这也是大黑天、Hūm-ndsad）和密迹金刚菩萨的一个名字，它们都被视作是富尔巴。行者金刚杵（Hum-m-dsad）或金刚吽迦啰）（Vajra Hūmkara）的hūm指金刚杵。为它写的一部成就法（北京版本的《丹珠尔》第74卷，第3346号，第64—65页）是这样描述它的：在肚脐以上，（神）同金刚吽迦啰一样；在下面，同可以刺穿所有魔鬼的单尖（金刚杵或金刚橛）一样。随后的神咒是Om Vajra kili kīla-ya。在另一种仪礼（七世纪时的，见《丹珠尔》第61卷，第2661号，第269页）中，人们用下部是（金刚杵的）一个尖顶，其上部可怕的金刚橛神（三头六臂）的金刚橛敲击魔鬼金刚橛神被视作金刚便和甘露。它又代表着在金刚橛上经常代表的三颗头之一，即与密迹金刚菩萨和马头神在一起（《博物馆学报》，宾夕法尼亚大学，第2卷，第87页，这是大吉岭的一名喇嘛的看法）。

㉒ 同一个汉字"杵"既用来翻译phur-bu(k'i'la)，又用来翻译rdo-rje（Vajra），见《翻译名义大集》第4387号。

㉓ 原文为rDo-rje Khros-pa…rig-pa mchog-gi-rgyud-kyi rdo rje rigs-kyi le'u（《由萨迦派的昆族世系实施的金刚橛仪礼》，新德里1973年版，第1卷，第22页）。

㉔ 北京版本的《丹珠尔》第51卷，第2163号，《如意轮总持经》的仪轨书，第207页，第3行：金刚杵（阳性）是菩提心，小铃（阴性）是般若。有关橛的情况，见《宁玛巴经典总集》，牛津大学藏手稿，第24卷。《金刚橛——般涅

架续》《phur-pa mya-ngan-las-'daspa'irgyud》第123页：菩提心之橛（Dyang-chub-sems kyi phur-pao）在把金刚橛分成四类的时候，第3类，即菩提心秘密的"富尔巴"（原文如此）"在空间打击"女子（的性器官）。《金刚橛仪礼》第1卷，第42页中提到了。

㉕ 对于金刚杵，这种象征意义已为人熟知。对于甘露精液见《金刚橛广说》（参阅注⑩）。

㉖ 宗喀巴，对《如意轮总持经》的疏注（第35卷），北京的《丹珠尔》版本，第157卷，第70页，第1行。作者在这一问题上引证了大成就者拉巴巴，后者又参阅了《金刚荼加经》。

㉗ 《祈请贝哈尔赞颂》第4页正面；参阅聂伯斯基·沃兹科维茨：《西藏的神灵和鬼怪》，海牙1956年版，第532页注㉟。

㉘ 《金刚手降魔咒》中的仪礼书，见大谷本大藏目录第12190号，1711年；扎雅班智达的著作，第7页正面。

㉙ 北京版的《丹珠尔》第82卷，第4651号，第68页。同样，宗喀巴：《宗密道次第广论》，德格版本，第422页背面（以《四教戒释》为基础）和《香巴拉的成就法》（《丹珠尔》第157卷，第6161号，第217页，第3行）。

㉚ 对《文珠所说最胜名义经》的疏注，载《丹珠尔》第74卷，第3356号，第188页。

㉛ 北京版本《丹珠尔》第81卷，第4553号，第220页。

㉜ 有关以晚期的和片断的资料为基础的第一种论述，见R·A·石泰安：《喇嘛教假面具舞蹈中的男性生殖器崇拜和灵魂的理论》（载《中国——印度研究》第5卷，第3—

4期，1957年）。基础佛经文献已在1972—1973年的一次课程研究过（《法兰西学院年鉴》，73年度，第466—469页）。

㉝ 有关对《意集》的记载（北京版本的《甘珠尔》第9卷，第452号），见本人的授课概要(《法兰西学院年鉴》，72—74年度）。后来的一种不同形式说明了《意集》中的一种含糊的表达方式：金刚童子。在刺穿卢陀罗耶的同时（不是用金刚橛，而是以一种khavà'nga），吞噬它并“在其胃中净化它”（《法兰西学院年鉴》，74年度，第511页）。非常有意义的是在金刚橛的柄上经常会出现三种偶像：密迹金刚菩萨、马头王和便和甘露都是“吃人者”。《集明》中一段文字意思是用金刚橛。我们经常在金刚橛中段发现的八边形隆凸物仍然可以解释作须弥山的象征。必须镇压魔鬼以使它们在海底被吞吃。“灼热的轮”也是指富尔巴的守护神。

㉞ 《法宝义林》第1卷，第14页背面；《塔吉马，两大曼陀罗》，东京——巴黎1959年版，第210页第4条；《多戈诺，曼陀罗的研究》第331页。但在其它地方，则是贪得无厌地吸干（吃，Za-bar byed）所有大泽中的水（宗喀巴：《宗密道次第广论》，德格版本，第475页正面）的海底的母马之火（rgod-ma-kha = jvala mukki）。

㉟ 《金刚橛广说，甘露精液》(参阅注〔10〕)，第82页，它是以密教经文（《心续》，好几种伪级都用这个名字）为基础的。

㊱ J·K·博布：《日耳曼的黄金时代》，海牙1960年版，第40—41页。

㊲ G·孔巴兹：《亚洲的假面具和龙》，载《汉语和佛教学论集》第7卷，1939—1945年，第136—147、165—16

7、216—217和223页。

㊳ 米海尔·贝尼斯蒂：《时轮经研究》，载《亚洲艺术》第6卷，第3期，1959年，第224—225页，图23、24和37。

㊴ G·图齐：《在西藏西部发现的青铜器物品的简介》，载《亚洲艺术》第5卷，第2—4期，第14条目。

㊵ R·A·石泰安：《林邑》，载北京汉学研究中心的学报《汉学》，北京1947年版，第262—279页。

㊶ 毗卢遮那的曼陀罗（P·帕尔）与曾先志：《喇嘛教艺术》，波士顿1970年版，第13幅图版；持世的曼陀罗（其时间为1367年），同上，第43幅图版。

㊷ 《喜马拉雅山麓佛教艺术展览目录》，1976年4月27日——6月19日，第67—77页。

㊸ G·杜齐：《西藏画卷》，罗马1949年版，第574—616页注（269）；布萨利：《弥勒佛的雕塑像》，载《拉特兰博物馆年鉴》第13卷，1949年，第360、366和372页。

㊹ M·拉露：《印度神话和高地亚洲的绘画》，第1部分《佛教的财神》，载《亚洲艺术》第9卷，1946年，第97—111页。

（原载巴黎1977年出版的《西藏艺术论文集》）

五世达赖喇嘛的肖像

〔法〕 A·麦克唐纳 著 耿升 译

波士顿精美艺术博物馆收藏有一尊小塑像，已由普拉塔帕迪蒂亚·帕尔(Pratapaditya Pal)先生作了介绍，并在他与曾献纪合写的该博物馆的一次叫作《喇嘛艺术》的展览会的展品目录中刊登了照片。这尊塑像的照片就是图54，在第52页是这样描述的："济侬西贝则的一尊18世纪时的西藏青铜像。高13厘米，它是L·T·阿尔德里奇的礼物。底座的题识把该雕像确定为喇嘛教的宁玛巴的济侬西贝则。这尊青铜雕像是由其非常虔诚的弟子阿旺喜饶委托制造的。该喇嘛穿几件僧袍，左手执一部手稿，右手放在左腿上。这尊塑像是由其弟子在其大师圆寂后不久委托制造的，这一事实保证了该塑像的质量。它具有典型的和尚仪表，头已受剃度，但其面部则具有明显的特征，显示出他具有严厉的个性。西藏人喜欢宣传他们的和尚，同时又加以神化，把他们画成了像，结果便在这个地区发展起一种有意义的肖像学传统。这类画经常是理想化的，但有时候（象现在这样的情况）又有一种很明显的写实主义倾向"。

帕尔先生所介绍的喇嘛的身份及其弟子的见解由于没有提供原文对照，所以他参考的说明无法核实。而他准确地指出喇嘛面容处理具有鲜明的个性化特点使人感到震惊：只要看一下前一页的照片就可以深信不疑。帕尔先生强调（第18

页）济侬西贝则画像与阿底峡、宗喀巴那样一些著名信徒、五世达赖喇嘛或其继承者们画像习惯处理相反的现实主义是有道理的。

“但在有些情况下，特别是在17世纪以后，我们看到了一些画，它们可以透露出一些著名人物的情况，也许还可能保存有一些外形肖像，宁玛巴依的济侬西贝则的像即属此例。这些相貌各不相同，个性（严肃的弟子）充分地表达了出来，所以这些画像可以被看作是相当真实的肖像”。

因此，如果说帕尔先生把所介绍的人物称为济侬西贝则的看法是正确的，那么肖像和与之相符的肖像的塑造才能就赋予了这尊塑像一种帕尔先生意想不到的价值。人们确实是仅仅通过概念的和不带个性的外表来了解西藏的一些著名人物的。但济侬西贝则远不是十八世纪一位默默无闻的宁玛巴的喇嘛，而是达赖喇嘛本人的一个密教名字。帕尔先生很难考证出这一点，因为五世达赖喇嘛和曾谈到过他的西藏大师们很少使用这个名字。在那些提供了有关伟大的五世达赖喇嘛各种名字的资料的西方人中，伯戴克（Petech）先生是第一个了解到济侬西贝则就是五世达赖喇嘛其人。他在为T·V·韦利（Wylie）的《西藏地理》所写的书评的一条说明（载1963年的《通报》）中作了这样的考证。他当时还不知道苏联大西藏学家A·I·沃斯特利科夫的杰出著作。这部著作撰写于1936年，直到1962年才用俄文出版，1970年在加尔各答被译成英文，其书名为《西藏历史文献》。在这部令人赞叹不已的著作中，沃斯特利科夫列了一张有关五世达赖喇嘛各种名字的基本还算很完整的表（印度版本第46页），其中就有济侬西贝则这一名字。我们将于下文重谈这

一问题。至于阿旺喜饶，则是一个非常通用的名字，我们在西藏文献中发现了数名与五世达赖喇嘛同时代的人以此命名，且不提其它时代的僧人。然而，在能够释读刻在波士顿雕像背部的铭文之前，就这一问题提出任何假设都是冒险的。对阿旺喜饶的考证是以赋予他的尊号为基础的，如果在铭文中提到了他，那仅仅是由于通过他们行使的职务和享有的尊号，我们可以把阿旺喜饶与其他称呼区别得开。因此，当我们收到波士顿博物馆于1976年11月寄来的铭文全文的影印件时，是十分兴奋和惊喜的。由于收到的时间晚，所以本文显得不成熟，在许多方面是不完善的。但对题识的释读解开了所有的疑窦，证实了济侬西贝则的肖像确实是五世达赖喇嘛。五世达赖喇嘛是西藏最大的政治家之一，于1642年创建了直到今日（1959年——编注）尚行使职权的西藏地方政府，是一位不仅在政治领域中，而且在艺术、文学和宗教思想方面也都代表他那个时代的人物。所以我们觉得现在就通过某些对照比较介绍这一文献，以便使大家能够进行更为全面的研究，是很有意义的。发表在下一页上的就是转写的铭文。如同大部分可以澄清其意义的文献一样，该文献是我与两位藏族老师和朋友达布活佛和允丹嘉错共同释读的。我不知怎样感谢他们的合作。那些经连结和删节的两个单音节的词组已在注释中进行了分解；那些应归咎于铭文刻写者而不是撰写者的技术方面的错误也都指出来了。

下面是译文，本人力求翻译其意而不追求文字的准确和典雅：

“祝愿莲花生① 慈悲② 的太阳光，使对阿旺喜饶有利和有益的百瓣（荷花）③ 开放。

祝愿（这个太阳的）光源永远在他心中闪耀，永不离开他。

为了他今生和永世（一直到达到菩提）。萨贺尔僧人撰。

按清册的登记表，我的首席喇嘛、所有耆那④中的最著名者济侬西贝则这尊雕像体内的佛物，包括他本人的头发和一颗牙齿等。这尊能满足愿望和需要的塑像（同宝物一样），被视为司供祭之官阿旺喜饶的支柱”。

我们看到，这段铭文包括两部分，分别由两个人撰写。第一部分为诗体，是萨贺尔僧人为阿旺喜饶写的。第二部分由阿旺喜饶亲自撰写，并在其名前面加上了他的尊号：司供祭之官。正是他让人制作了其喇嘛济侬西贝则的塑像，他把它誉为佛陀，并把主要供物——他的头发和一颗牙齿放入雕像内。因此，这尊雕像外部以其模特儿的人格化表现，内部以其使之神化并赋予他生命的要素，成为喇嘛本人的替身及其弟子虔敬的支柱。

甚至在分析和展开由这段铭文提供的线索之前，我们就可以一口断定其表达方式证明了两件事实。其一是用来确保阿旺喜饶吉祥如意的祈祷诗的署名人萨贺尔僧人和由其弟子司供祭之官阿旺喜饶代表的济侬西贝则喇嘛仅仅是同一个人；其二是这位大师的雕像是在喇嘛尚在人世时由其弟子制造的。

实在说，第一种事实更为明显地容易使人接受，因为我们通过其它部分而获知，这两个名字都是西藏无与伦比的重要人物五世达赖喇嘛对自己的名字的指称。相反，除了达赖喇嘛本人之外，可以排除其他任何人用第一个名字称呼他的可能性。事实上，“萨贺尔僧”一词与五世达赖喇嘛家族历

史悠久和传奇性的起源有关，正如我们将要见到的那样，这是达赖喇嘛从其传记开始，通常用来签署各种著作的自谦字眼。但也正是由于这个原因，只有他才可以使用这一名字。他同样也是唯一一位自称“萨贺尔家族的老密教徒”，或“萨贺尔密教徒中的老疯子”以及西藏大人经常自封的其他带贬义的用语，不可设想别人会用这些名字来称呼他。因此，无须怀疑，铭文中的诗体部分是由五世达赖喇嘛写的。

我们于上文已经指出，沃斯特利科夫曾提供了五世达赖喇嘛拥有的各种名字的一览表，但他始终未能具体解释它们的用法。所以，当他指出“五世达赖喇嘛的名字更经常地是被其绰号‘萨贺尔僧’（来自贺尔的信徒）[5]代替”时，并没有考虑其实质内容，即这是只能由他萨贺尔僧一人使用的绰号。因此，我们可以简单追述一下伟大的五世达赖喇嘛的主要名字，其中包括济侬西贝则。

同样奇怪的是，1617年出生于古吐蕃王国摇篮的琼结王公家庭的这一孩子在刚满数月时就从觉囊巴达若那它大师那里获得了第一个名字。达若那它的人格和教理后来成了五世达赖喇嘛猛烈攻击的对象，以至使其寺庙改宗，其财产被没收，其作品被禁止，其后裔被流放到了蒙古哲布尊丹巴那里[6]，但当时却被请求为小王公选择一个名字。达若那它在藏文中叫贡噶宁保，五世达赖喇嘛在其自传中的一段对“道登的化身”不太恭维的文字中（《云裳》第1卷，第23叶正面）告诉我们，他为这个孩子起了一个名字叫贡噶米珠多结旺吉甲保。这个孩子诞生于无论是西藏还是其家庭都很动乱的时代，西藏被以宗教竞争为基础的政治斗争所分裂，这些分裂也反映在其家族中。他首先被考虑成是在他诞生不久前圆寂

的噶玛巴喇嘛和主巴噶举喇嘛的化身（《云裳》第1卷，第25叶背面）。

后来，甚至在格鲁派内部，承认他是哲蚌寺僧侣们的殿宇之一的甘丹颇章的四世活佛转世的观点也并不是被人毫不犹豫地接受的。诞生于1619年的同时代人扎巴坚参在他被承认是一位地位相同的喇嘛、哲蚌寺上部僧侣殿宇的喇嘛的化身之前也被其家族说成是四世达赖喇嘛允丹嘉错可能的化身。1621年，在当时统治西藏的藏地统治者的政治赞许下，在其精神权威于格鲁巴中无可争议的两位大师林美夏仲·衮乔曲佩和札什伦布寺的寺主班禅喇嘛的宗教担保下以及四世达赖喇嘛家族蒙古人的赞同下，琼结的小王公被正式承认是允丹嘉错的"新化身"。1622年，在甘丹颇章举行了座床典礼，萨贺尔家族的这个孩子就成了该寺的第五代化身和主人。他在五岁时进入教团，从班禅洛桑索尼嘉仓（1567—1662年）处获得了洛桑嘉错的名字（《云裳》第1卷，第30叶正面）。到了1638年，在他21岁时，他发了比丘（藏文为dge-Slong，梵文为bnikshu）愿，林美夏仲在他前一个名字中又增加了"阿旺"的名字（《云裳》第1卷，第86页背面）。这就是五世达赖喇嘛（嘉错，意为"海洋"，在蒙古文中被译成"达赖"）正式名字的历史和意义，一般又以缩写形式阿旺罗桑嘉错的名字出现。正如我们看到的那样，这是他受戒僧的名字。在这一名字之外还可以补充其它名字，都是当他在以下各领域获得深奥的知识之后被授予的：在学习了作诗（藏文为Snyan-ngag，印度文为kāvya）之后被称为江央噶瓦谢年；在学习了印度文法（kalāpa）⑦之后又被称为东珠聂巴朗曹。他于1656年写成的有关印度和中国

的占星术著作中的署名是阿旺洛桑嘉错晋美高恰土丹朗曹岱，他从中还增加了可能是他于1653年北京之行时天朝皇帝封给他的名和号的藏文对音[8]。

至于伟大的五世达赖喇嘛在灌顶以使他加入特殊的密教教宗的时获得的焚文名字，有的是由同时代的大师相赠，有的是由过去的喇嘛在显圣期间授予的，这类名字很多。莲花生上师授给他的名字是金刚无著（在一次显圣或预言中）；在这之前于《莲花遗教》的题跋中他用的名字是才曲多巴者。他还享有梵天子笑金刚的名字，在《吞木浦》第2和第3卷中多种小品中使用[10]，他还享有济侬西贝多吉（笑金刚）的名字，这个名字是由阿旺喜饶取的，刻在波士顿收藏的雕像背部，五世达赖喇嘛在我们下文将提到的列城版本的《秘传》[11]第368页中和《吞木浦》第3卷第199页中使用过。由于这一名字也用于1820年由藏博喇嘛所著的《世界（南瞻部洲）广说》中，所以很明显，它在大众场合中也使用，而不仅仅在接受奥义者们的小圈子中流行。

然而，在小雕像的题识中，没有任何内容可以使人确定其时间。我们可以将之与由《云裳佛服》第3卷提供的资料进行比较。五世达赖喇嘛在一段文字中提供了一份小部佛典、愿文和其它著作的目录，这是他于1679年6月19日在庆祝委任他的第五位，也就是最后一位摄政官、著名的桑结嘉错的欢乐中写成的：

“我借专为多吉列巴和四臂（怙主）神举行遮食回施供的机会，写了一部容易携带的仪礼书；应我寺（私人的密教寺）僧侣们的要求，我写了一篇赞扬阿旺赤列的愿文；按这位大活佛的指示写了要写在唐喀背面的一篇文章……在塔林

大师的要求下，我为摄政官和我本人写了一部长寿仪轨书……向透彻地理解了宁蒂的大圆满派祖师的白玛赤来以诗的形式写了一封回信；……奉献给阿旺赤列大寺主的愿文，这种愿文既可以用作赞扬，又可以被看作是供茶（按这一种或另一种方向进行改变最后程式）；我为由司供祭之官制作的我的一尊镀金铜雕像——肖像写了一篇题识，为拓制一篇有关佛陀行为的文献写了最后愿文，该文献由比亚的格桑嘉错所纂，由比亚的万户杰布扎西所刻"[12]。

我们几乎完整地翻译了这一长句子，以不致于对插入这一小段文字的背景产生了误解，而它对于确定波士顿小雕像的时间是很重要的。它证明1679年的这一天，五世达赖喇嘛为由他的司供祭之官给他定制的一尊雕像写了一篇题识，而当时司供祭之官的头衔则是由阿旺喜饶享有的。这是否意味着波士顿所藏小雕像的时间可以由《云裳华服》的这条附注确定呢？不，因为在波士顿雕像使用的材料（青铜）和1679年司供祭之官命令制造的那尊雕像的原料（镀金铜）之间存在有矛盾。我们曾要求波士顿博物馆作过一次实验室分析，虽然可以确定小雕像的金属质地，但仍无法知道，对于17世纪的西藏人来说，从科学角度讲的"镀金铜"含义是什么。相反，我们不可避免地要提出有关《云裳》记载的真实性问题，也就是说首先是《云裳华服》记述1679年出现的事件的关系那部分的真实性。

无论是从其篇幅还是内容来看，这一不朽的作品在西藏自传文献中的都是最为重要的。因为正如苏联大西藏学家沃斯特里科夫正确指出的那样，它含有对西藏两位较大的政治家的回忆。他提出既有关这部著作编写的历史，又关系到前

3卷出版时间的问题，前3卷大部分系伟大的五世达赖喇嘛所作，但不是全部。对《云裳》6卷的最佳概述，即既指由达赖喇嘛所作的一半，又指由第悉所作的一半的简述，是沃斯特里科夫作的："包括普通西藏版式的6卷。其中有3卷(分别为364、281和241叶)是由五世达赖喇嘛本人写成，收入6卷中。它是按年代顺序阐述的，最后的叙述是蒙历的辛酉(铁鸡)年(1681年)1—9月间发生的事情。剩下的3卷(分别为360、338和383叶)是这部未定著作的补编，是由第悉桑结嘉错写的，从1692年开始，到1696年完成"[13]。在紧接着列举前3卷的一条注释之后，沃斯特里科夫斯基又指出："根据第悉桑结嘉错(在其补篇最后一卷，第378叶正面)，最后一部是由五世达赖喇嘛的弟子写成的"。

基于第悉书第1卷(《云裳》第4卷，第161叶背面)的两段文字，我们可以作进一步的详述了。他首先描述了其师3卷自传的基本结构："虽然从实质上来说，上人(如达赖喇嘛)的'渐入解脱'(为了方便，我们把这一述语仅仅译作'传记')都不会出错，他们的根的本质与修成的佛陀一样和窥视文字记载，这位贵人还是亲自写了其外传[14]《云裳华服》的前两卷，即第1卷和第2卷，同时还写了第3卷的第一部分和该卷第二部分中的主要内容。这样一来共有3卷"。稍后不远，即在第162叶正面中，第悉又解释了五世达赖喇嘛赋予其回忆录书目的意义，并提供了下列时间表："外传叫作《云裳的漂亮的平纹细布》，因为根据对律和论的疏注，此名指一种高价布，它不能遮盖皮肤，很透明清楚[15]。同样，与其他人的那些仅仅讲述与他们的功劳有关的传记相反，这部珍贵的著作非常清楚地论述了善与恶。第1卷和第2

卷一直论述到1675年(包括该年在内)这一木兔(乙卯)年，这是由五世达赖喇嘛上人亲自写成并已印制；在第3卷中，就撰写和校对已完成的部分来看，包括一直到达1677年这一火蛇(丁巳)年1月15日之前阶段。紧接着，作为(达赖喇嘛)传记画基础的文献和对一直到1679年这一土羊(乙未)年6月14日事件的记叙都已写好，但未经他修改。对于后文，即从1679年6月15日到1681年这一铁鸡(辛酉)年的9月7日，他仅留下了一些手稿笔记，以摘要的形式对最重要的事件作了概述，需要与从外面(即由其他人，其书记们)所作的笔记进行对照。运用这些笔记进行编纂、以对最引人注目的事件所作的概述为基础、再用其他人的笔记进行补充的人就是他最忠实的弟子和密教徒[16]江央扎巴。从1681年这一铁鸡年的9月8日起，这位喇嘛王爷，这一外表世界和法的世界最漂亮的装饰物没有留下有关任何事件的笔记"。

因此，对五世达赖喇嘛为其司供祭之官于1679年6月19日所作的题识的记载属于这位大师借用其亲信成员的资料以补充笔记的形式所写部分。所以，我们不能排除一种假设，即在由曲本官建造的五世达赖雕像所使用的材料问题上，在达赖喇嘛可能未写完全部的虔诚的题献目录中出现了错误。

另外，我们知道，摄政官对于1682年2月25日五世达赖喇嘛的圆寂一直保守秘密到1697年　。我们刚才已看到，伟大的五世达赖喇嘛在圆寂时未完成的自传在1692年(第悉补编的开始写作时间)仅印刷了三分之二，第3卷尚未刊印。另外，我觉得对阿旺喜饶雕像资料的信任取决于此人在五世达赖喇嘛晚年生活中所占的重要地位和在他死后所起的作用(如果他确实起过作用的话)。至于波士顿所藏小雕像的时间

问题，如果说没有任何资料可以使人确定其时间这一看法也不完全正确，其时间是在阿旺喜饶行使司供祭之官职务的时候。那末这一职务都包括些什么呢？其职权是什么呢？其次是否可以确定阿旺喜饶开始行使职务的时间呢？

“曲本官（司供祭之官）”这一尊号是由五世达赖喇嘛私府中最为显赫的成员之一森琼格享有。“森琼”的意思是“小住所”，指达赖喇嘛在布达拉宫中的居室。其个人卫队的士兵被称为内侍，其家族成员叫作禁卫，其中的'gag之意为“进口，通向……的道路”。因此，属于他的亲信中的人都可以“进入其居室”。为了简单地确定达赖喇嘛这一私舍的作用，我们还可以指出，在当代，第14世达赖喇嘛地方政府的成员（他们，如觉灯大喇嘛先生在前一代达赖喇嘛时就已任职，熟知1959年之前所存在的政府的组成），确定了西藏地方政府三大类官吏的组成与职能如次：贵族世俗官吏，即仲科尔（drung 'khor），由一个内阁（噶厦）主持，处理政务；僧官，由“大秘书”主持，负责宗教事务；达赖私府，即禁卫，由仪轨师，即大礼宾官负责，由为达赖喇嘛私人服务的宗教官吏组成。私府不同成员的组成和具体职责尚未被全面研究过，尚不为人所知。我仅仅知道大礼宾官负责官方正式节日的历法的编制工作。

西藏地方政府创设于1642年，取名为甘丹颇章，意为“达赖喇嘛在哲蚌寺的寺殿”，哲蚌寺是靠近拉萨附近的格鲁派的三大寺院之一。五世达赖把西藏统一在蒙古王子固始汗（他获得了“藏王”的尊号）、哲蚌寺的甘丹颇章的管家索南群佩（他成了该地方政府的行政官或摄政官）和五世达赖喇嘛的三重权力之下。尚难肯定五世达赖喇嘛是象伯戴克先生

较晚时代所说的那样，是“自外来的和上部来的”。肯定是他独自一人握有教权。他的特殊地位需要作进一步的分析，由于五世达赖喇嘛还施加过很大的政治影响，同时也是因为这一了不起的要人主宰了他那个时代的整个历史。这一特殊地位被掩盖起来和甚至被否认了。

当代的西藏地方政府官员拥有长期管理西藏事务的经验，从内部了解这些事务，认为甘丹颇章自从1642年创设以来和在17世纪下半叶期间设立了上文提到的三种官吏。我们的意图不在于在此写一篇西藏地方政府的历史，因为这一课题还有许多不清楚的地方，本身尚需要研究。然而，有一件事实则提出了一种很有可能的假设，与对我们本文研究的五世达赖喇嘛的曲本官职能的分析具有直接关系：对由甘丹颇章的创立者们、五世达赖喇嘛及其第五位第悉桑结嘉错所写的史料的分析证明了存在有两种而不是三种官僚队伍。五世达赖喇嘛及其继承人的地方政府是根据萨迦巴地方政府（我们在近期的一篇文章中已指出了这一情况，它不包括宗教分支）的模式建立起来的，它包括一支由世俗人和出家人组成的官吏队伍，即僧俗官吏；还有达赖喇嘛的私府，由僧侣组成，即禁卫。我所看到的当时的所有文献都倾向于证明这一私府的作用在17世纪时比僧官队伍（尤其是孜仲）[19]创立的时代要重要得多，行使了一部分过去由禁卫完成的职务。

下面就是有关五世达赖喇嘛私府组成的资料的某些片断，不过还需要深入研究。有一段很重要，但却很难理解的文献，因为它既涉及到了贵族组织，又涉及到了1672年创立新年的庆祝节日。据这段文献来看，达赖喇嘛的私府似乎已经由一位大礼宾官主持，私府中共包括35名成员（《云裳》

第2卷，第128叶正面和背面）。一名索本(gsol—dpon)，其字面意义为“司起居官员”，这一官职与“王室总管”相当一致。因为对于象达赖喇嘛这样的重要人物，负责伟大的五世达赖喇嘛及其客人席宴的人只能是一位达官贵人，这一段文字中还提到两名香火。但是，根据我对《云裳》的释读，真正有影响的成员数目不可能超过12人左右。其中很可能包括管事，即达赖喇嘛私人财产的管理者，他手下还有数名属他管辖的人。在索南佩群于1642年成为西藏的第一名行政官吏之前，这一职务就由他充任；在甘丹颇章统治整个西藏期间，这一职务肯定从未停止存在过。其它资料是由《云裳华服》的开头部分提供的，当五世达赖喇嘛阐述他是以怎样的观点和根据什么原则写其自传时，毫不犹豫地离开了原有的模式⑳。他当时提到了那些每天记载其生活中最重要事件就象记载无足轻重的起居惯例那样的最亲密的合作者们的名字。他使用了他们记载的这些资料。据我认为这张八个人名的表是指私府中最亲近的成员。它说明在1667和1672年间(开始撰写《云裳华服》的时间很难确定)，他最为亲近的达官显贵就已经是《云裳》第3卷的编纂者江央扎巴、达尔巴家族的大译师阿旺平措伦珠、上文提到的两名香火之一，特尔波的阿旺南喀和另一位经常以一个地名提到的人物(可能是他的寺院的名字)强青巴，于此又附有他的受戒名期氏家族的阿旺年则。所有这些人都是大文豪。阿旺喜饶的名字于此没有出现，达赖喇嘛的其他合作者的名字前面未附尊号，而且我们刚才提到其名字的所有人都是如此。我们可以认为当时的曲本官同样也出现在他们的名字之中，这种可能性不大。事实上，在1669年8月2日，达赖喇嘛的曲本官(他自1661

年以来经常仅以这一尊号而不附名字地出现，见《云裳》第1卷，第305叶正面）继任了伟大的五世达赖喇嘛的第二位第巴（部落长）宰桑第巴·赤列嘉错。他是著名的桑结嘉错的舅父，也是五位摄政官中最后和最为强大的一位。宰桑第巴死于1668年，没有立即由人接替，达赖喇嘛亲领政务数月之久，正如他在第一位摄政官于1658年死去之后所作的那样，声称此人始终活在人世间。1669年就任曲本官者叫罗桑吐道；正如伯戴克先生所指出的那样，1675年，“他卷入了萨迦巴的一件丑闻”，并被解除了职务。他在退位时获得了摄政官的荣誉尊号，平安和体面地生活于他在桑日的封地中。1675年之后其名经常以圣物的施主出现在《吞木浦》中。无论如何，一旦举行了由《云裳》第1卷，第84叶背面描述的受任仪式之后（因为他辞去了曲本官的职务以就任西藏地方政府的最高政治职务），达赖喇嘛就立即为他指定了一位继承人：“我任命杰达贡的学者达尔杰任司供祭之官一职”（《云裳》第2卷，第84叶背面）。

但稍后不远，同在第2卷第86叶正面，达赖喇嘛又指出在1669年闰8月23日，曲本官和15名其他僧侣面由他主持发了受戒僧（比丘）的最后誓愿。从此之后就仅仅提到曲本官阿旺喜饶。我们首先获悉，达赖喇嘛于1669年9月为由曲本官阿旺喜饶（《云裳》第2卷，第87叶背面）奉献给密教团体保护神的哈达题了占卜性的词。因此，很清楚，在受具足戒之后，新的曲本官达尔杰获得了五世达赖喇嘛授给他的阿旺喜饶的名字。很可能他被任命时是在20和25岁之间，他充任这一职务一直到1682年伟大的五世达赖喇嘛圆寂，甚至还超过了这一时间。在过去的几年中，经常和越来越频繁地提到

他。我们首先获知在1669年末和1670年初五世达赖喇嘛重病期间，他忠心耿耿地侍奉了他（《云裳》第2卷，第90叶背面）。后来，其名始终与五世达赖喇嘛的秘书长江央扎巴并列提及[1]。正如其尊号所指出的那样，他被正式委任负责组织祭祀，尤其是组织佛陀、神和上人的三种相的象征性祭祀。他们语言的所缘——经文、他们人格的所缘——代表他们的雕像和绘画、他们思想的所缘——神湖和窣堵波（即塔）都以达赖喇嘛的名义奉献在西藏的各大型寺庙或他的封地。在包括有由五世达赖喇嘛为纪念建立这三种所缘中的某一种而写的题献内容的《吞木浦》[2]的所有各卷中，我们经常会遇到他的名字。他还负责监督由达赖喇嘛和为达赖喇嘛而完成的无数仪轨，这或是为了其他人的利益和普遍的利益，或是为了确保使他人的长寿和健康。他与大师的内侍、管家和特别秘书占据着一种特殊的地位，除了他监督这些工作时而必须从事的旅行之外，他从来不离开伟大的五世达赖。因此，他经常出现在1670—1681年的《云裳》的第2卷和第3卷中。他于1676年主持建筑了一座宏伟的窣堵波，并亲自参加了祝圣仪式。他很可能出自达赖喇嘛私人的密教寺院，是达赖喇嘛和大掘藏师岱达林巴的弟子，后者是伟大的五世达赖喇嘛的最亲近的宁玛巴大师和弟子之一。这就解释了他在波士顿所藏雕像的背部赋予了达赖喇嘛一个密教名字济侬西巴则的原因。据传说他于1678年令人雕刻了一些雕像，绘制了唐喀，为昌珠寺定作了其它宗教艺术品。昌珠寺是七世纪时在吐蕃建筑的第一批寺庙之一。他请求达赖喇嘛写了目录，其文现载《吞木浦》第2卷，第481—531页。仍是在1678年，他令人修建了一座戒坛或曼陀罗（mandal，这

是梵文mandala的藏文对音），它用两界或三界（就象在此情况下）代表包括位于中心的须弥山和八个方向的各大洲的佛教世界。这名称与坛城有别，后者虽也译自梵文mandala，但它在藏文中指一部密教经典中的神的特殊天地，弟子在从事布教之前便被引入了这一世界。这一金、银和宝石的曼陀罗是由当时的摄政官罗桑金巴出资修建的（《吞木浦》第2卷，第574页）。这位司供祭之官于1681年8月间将其师的私人衣服和其它物品分发给他的最亲密弟子，特别是分发给岱达林巴（《云裳》第3卷，第214叶正面）。但是，虽然这些例证都适用于行使与执行宗教仪礼有关的职务，但据我认为，他肯定也运用了在行使司供祭之官职务的长时期内在政治领域产生的影响，如同私府中其他主要成员一样。他的前任在行使职务期间被选择充任西藏政治长官的职位，这一事实仅仅是许多现象之一，但它很重要。曲本官阿旺喜饶恰恰在达赖喇嘛圆寂时曾起过的作用证明他的权限并不仅限于宗教范畴。这一事实不仅本身就有意义，而且还直接与1697年6月19日对达赖喇嘛为其镀金铜雕像写的题识的记载的真实性有关，它可能就是波士顿博物馆所藏的那尊小雕像。

五世达赖喇嘛的圆寂，即他"出发前往净土"的消息一直保密到1697年，这是已经为人所知的事实。因为再没有比对这位大上人最后一天的记载（一个时辰接着一个时辰地记叙）能更好地证明这一点了，这一记叙已由摄政官桑结嘉错载于《云裳》第4卷（即补编第1卷）中了，司供祭之官阿旺喜饶也出现在这一记叙中，我们下文将提供译文，有时是摘要翻译。我们有时也参阅《耳摄精义》[23]，这是由第悉为1696—1697年向清朝皇帝通报五世达赖喇嘛圆寂而写的另

一篇文献。此文的基础是我们上文业已看到的，于1692—1696年写成的《云裳》的3卷补编，但它有时也可以提供一些《云裳》中阙如的具体情节。另外，第悉的这些回忆录是有关他1682—1696年间活动的其它出版物，如《黄琉璃》、《南赡部洲第一庄严》、《经教》和其它许多著作的基础。因此，它是我们应参阅的文献。

1682年这一水狗（壬戌）年1月4日，多吉扎寺活佛的一封信传到了正在布达拉宫的第悉桑结嘉错手中。白玛赤来（1640—1718年）是西藏中部两个最大的宁玛巴寺院之一的第二位活佛，他与第二个寺院敏珠林寺的创始人、五世达赖喇嘛的主要弟子和师傅岱达林巴（1646—1714年）都在当时宁玛巴的大喇嘛之列。这封信强调了暗示着威胁达赖喇嘛本人的恶梦和不祥之兆，白玛赤来一再积极建议为达赖喇嘛的健康（他的一条腿实际上已无法使用了）而完成某些宗教仪轨，并请求他隐退（《云裳》第4卷，第240叶背面；《耳摄精义》第16叶正面和背面）。五世达赖喇嘛接受此议，处于隐居中，并举行了所规定的仪轨，这就是说不参与任何公共生活，从1682年1月15日起居均在布达拉宫私府的一居室中（《云裳》第4卷，第206叶正面和背面；《耳摄精义》第16叶背面）。在除了一小部分人之外其余所有人的眼中，尤其是在清朝皇帝的眼中，这种隐退生活可能一直持续到1697年。但是，五世达赖喇嘛于2月9日召见了一些大喇嘛和蒙古贵族（《云裳》第4卷，第212叶背面；《耳摄精义》第17叶背面）。之后，他又退回到了隐居之中。这可能就是人们认为他在以后几年中过着的生活方式。他很少在公共场合下露面，尤其是在一些重要场面上更少出面，大部分时间

都在静修。第悉无法接近幽居在一间叫作“太阳光”的房间中的主子（《云裳》第4卷，第213叶正面），便于9日晚上返回了拉萨（《耳摄精义》第21叶背面）。11日，第悉又来到布达拉宫，要求会见达赖喇嘛。达赖喇嘛的私人医生达木曼仁巴（达木的医学博士）解释说，一直到19日，仍要对五世达赖喇嘛继续进行医药——宗教治疗。24日，达赖喇嘛通过其私府的一位成员带给第悉一尊女保护神像和一封让他对自己的健康情况放心的信。但1682年2月25日，达木的医学博士携令人焦急的消息前来寻找第悉：达赖喇嘛的脉搏很坏，他希望会见摄政官以向他作一些训示。为了不引起警觉，因为达赖喇嘛被认为是不接见任何人的，第悉决定伪装成西部省的一位使节，在早饭后前去。他派亲信去为内廻的健康情况问卜并去会见达赖喇嘛。房中挤满了人，五世达赖喇嘛用两只手为摄政官祝福，这是他仅作过的一次。他拒绝了第悉关于请来岱达林巴以排除他本人的障碍的建议。第悉深知喇嘛即将死亡，祈求他在人间多留一些时间。达赖喇嘛起身，走到房子的前面，与一名喇嘛开玩笑。天气很晴朗，他说“大家认为是夏季了”，然后返回房间里，突然呼吸困难（《云裳》第4卷，第215叶正面和背面；《耳摄精义》第24—25叶正面）。神启的信到了，要求批复。达赖喇嘛无法写了，他说：“‘第巴留下，你们其他人吃饭去吧’。一经他们离开之后，他便抚摸着我的头，向我作了一些有关在本地方政府的政治和宗教事务中的行为、有关以接见施主（特别是汉人和蒙古人）来维持关系方面的详细指示。他教诲我如何治理国家、保卫国家和对付边界上的（敌人的）军队、西部的穆斯林教徒等。我向他说：‘这无疑是因为我们被您的

慈爱所抛弃，其它地方的净土正在召唤您（您即将归天）。由于我少有所为，自从我为您效劳以来，得到了您的优待和慈爱，老爷！由于本人很少功德，您才不想再庇荫我，所以才出发前往净土，就如同把一个孩子抛在荒野一般地把我抛弃了。在您出发前往净土之后，我们再也不知道该如何行事了。当需要面临外部、内部和中心地区的天地万物的时候，我们将很难应付。因为（在布顿大师之教法史中预言说）您将以连续的七个化身为众生谋福，肯定最好的化身即将出现。但我担心在辨认时会发生错误并出现障碍。所以，请您向我说明您将前往何地转生，谁将是您的双亲。只要您赏予对我宠爱和在来世中为您效劳的恩典，我将怀着欢乐而死去’。由于我受到疼痛之苦楚，不能发表漂亮的言辞，但其意确实是我之所言。他回答我说：‘所有的事物都不是永远不变的，没有任何是可靠的，但你不会有困难，不要思想太狭窄。我的脉搏不太正常，如果发生了某种严重事件，应该隐瞒一定的时间。我将很快转生，化身的发现将会很容易；对于我的地区和亲属来说，在我过去的行为和现时的事态之间应有联系，你稍后不久就会清楚地知道。招摇撞骗的人将会出现，但您不要受骗，思想上不要动摇。至于我教的政府，过去内部外部就已经发生了多次，时机对我们不利的竞争，试图为我教的传播确定界限。但他们的企图都未能得逞，他们仍两手空空。如果我现在隐退，这完全是为了本地方政府的利益。由于你过去的行为和命运，由于你在前世发愿的力量，我教的政府不会受到威胁。因为你具有伟大的思想，你在世俗科学方面很博学，所以你能采取确保维持本教政府（甘丹颇章）、西藏和平与你在今世和来世财产的措

施，你能完成我所说的一切”……听了这一席话，我停止了哭泣。为了安慰我……他说：‘我感到好多了。这可能是由于神经过分紧张，我没有任何重病。现在你去吃午饭吧，传其他人’。我前去吃糌粑和汤。在此期间，司供祭之官阿旺喜饶和达木的医生去见了他，并对他说如果他要想转移（死去），作为第悉的我太年轻（当时39岁），而他们又一无所知，甘丹颇章的政府具有重要意义。他们询问如何行动和强调（达赖喇嘛）转世的必要性等。他回答他们说不会有困难，这很容易，随后，当我重新回到他身边时，他的呼吸更为压抑。我向他重复说他应留在本世。他于是便对我说：‘送给我一些会倍增的佛物’。他吃了下去，喝了（头颅杯）中的一点精美饮料，并且也送给了我一些。由于他乐于前往净土，由于他正处在把其凡胎与其法身汇合在一起之际，他打了三次嗝，呼吸停止了。在此时此刻，我们还问他是否想对自己的死保密，是否想迅速转生和是否会在我们的家庭之一中转生（以不引起怀疑）等等，我们开始哭泣和祈祷。他又复活了，凝视着我们。他说：‘不会有困难，将很容易。必须保守秘密。一切如同我尚活在人世一样行事。因为我的前任向仙女拉姆问卜，她都作了预言。因为她是我的主要保护神，你们不能决定的事，就去向女神请教，把所提出的问题的纸条放在面团中摆在她的面前，再问签’。讲了这一席话之后，他在众目睽睽之下，把自己的凡胎肉体并入法身中了，面转向西，如同他没有睡着一样……我痛苦得昏了过去。当我恢复知觉之后，他双腿盘着坐在那里，背挺得很直，伸开的左手放在默祷的法印上；右手放在膝部，紧靠制服大地的法印。至于他的目光，其右眼已闭合；左眼不向

上或向下转动，一动不动地盯着他右前方的空间。此时，我悲痛难忍，开始哭泣和痛苦地呼唤”。

葬礼在证实达赖已死后就立即举行了，即于1682年2月25日这一天，一切都很简单（《云裳》第4卷，第219叶正面；《耳摄精义》第37叶正面）。为了必须对这一死亡保密不得不这样做。宣读了宁玛巴的仪轨书和向那若空行女的祈祷，然后用一尊其身体具有光轮的佛陀的衣服把达赖喇嘛的尸体包了起来，或者是按照保尔·穆斯的说法是用一位“修成的佛”的衣服，这些衣服都是转轮王（Cakravartin）的，我们将在其它地方另行分析其具体情况。

第悉令人献上了如同装饰神那样的哈达和以百为单位的供品：一百盏灯、一百份遮食回供等（《耳摄精义》第37叶背面末；《云裳》第4卷，第219叶正面第1行）。

后来，第悉明白了应同达赖喇嘛圆寂及其正式训言的见证人一道立即作出决定。他宣布说：“本人享有总管的官职，我已受命主持政务；但除此外，我们全体的唯一心愿是根据普遍的利益而维护政权。在有关需要保密的合适期限的问题上，必须协调我们的意见”。大家的意见共分成了四类：一年或两年、一直到化身的出现、在发现化身之后直到他继任、一直到秋天。应该遵照这些不同观点中的哪一种呢？大家立即在珍贵的尸体面前放上了“发表演说”的女神的雕像。大家把四种建议都写在放入面团中的纸条上，竿落到了“直到即位”那一条上。大家都深知我们没有保持这么长时间的足够权力。但是，首先是我们已获得了（由达赖喇嘛作出的）指示，这种详细解释又来自向神女的占卜，于是便作出了决定。直到那时为止在场的所有人（由我本人开

始）都宣誓遵守这一决定，写了一篇有关保密（决议）的正式文书（《耳摄精义》第38叶正面，第5行；《云裳》第4卷，第219叶背面）。为了在夜间守灵，我派人找来了司供祭之官，让他一般都睡在那里，此外还有比丘江央扎巴，但不让侍卫和其他人知道。我回到了我的起居室。这一天晚上，焦虑驱散了睡意”（这两句话仅见于《云裳》第4卷，第219叶背面）。

这一文献的意义远远超出了本文的范围，因为它提供了考察有关甘丹颇章地方政府成立以来的半个世纪期间组织者的智能及其功能的一种重大要素。它还证明（这就是为什么我们要于此引证），如果说司供祭之官阿旺喜饶在1669—1682年间所起的作用就已经相当可观了，那么他在此后的作用也不小，事实恰恰相反。无论是在政治领域还是在宗教领域，从其地位和影响来看，他始终都是当地的第二位政治家。其前任在任曲本官时，又被达赖喇嘛强行任命为甘丹颇章的负责政治事务的高级官吏并非偶然。在达赖喇嘛周围的私府的小集团中，曲本官一职也是一种政治职务。这就是为什么达赖喇嘛在向第悉作了指示以使后者在他圆寂之后仍以他的名义维持甘丹颇章的政治稳定，达赖喇嘛又向司供祭之官阿旺喜饶重复了同样的指示。因此在达赖喇嘛和第悉的思想中，此人明显在行事中也很善于从事西藏地方政府甘丹颇章的首领的新生世系（五世达赖喇嘛是第一个曾行使职权的人）中的政治活动。作为其主逝世的见证人，他也属于那些决定继续以五世达赖喇嘛的名义行使职权的人之列，也是这一内阁成员共同写成的官方文书的署名人之一，该内阁猜到了在私府内部的事，私府于1682年2月25日晚上夺取了政权。

他当时同第悉一样也有50来岁了。在为准备接受五世达赖喇嘛的木乃伊遗骸而建筑宏大的衣冠冢[5]所必须的12年期间，他将是为死者举行讲究排场的殡葬仪礼的主要组织者之一。1695年，由他主持了把木乃伊安置在这一“世界上唯一的装饰”的建筑物中。

从1670年起，他与《云裳》第3卷的编纂者江央扎巴和另一位同谋人的关系很密切。在达赖喇嘛死后的那天夜间，他们二人独自留在他的床边。据我认为，一切都说明《云裳》第3卷中关于五世达赖喇嘛于1679年写的、并由阿旺喜饶雕刻在镀金铜雕像的背部的题识的一句短语中的每个措辞都是正确的。无论是由达赖喇嘛、江央扎巴或司供祭之官本人写成的，实际情况都是这样。这它并没有告诉我们1679年西藏镀金铜的质地。但这一切都向我们肯定，由阿旺喜饶于1679年制造的和由达赖喇嘛为之撰写题识的雕像是用1679年的一名西藏人称之为“镀金铜”的材料制成的。

有关《云裳》第3卷内容的真实性问题，只有对波士顿收藏的小雕像进行的肖像学细节的研究才可以证明之。我们于上文已提醒大家注意别在达赖喇嘛腰带上的法剑，帕尔先生没有指出这一点，但其中的含义却没有逃脱他的注意。它或被称为Phur-Pa（神剑的藏文名字，意为“钉住”），或被称为Phur-bu（最早之义为“橛子”，后来又具“法剑”之意，代表着富尔巴神）。这一三棱剑的每一面上都有一个我无法辨认的东西，剑的上部在第119页的图版中看得很清楚。佩带法剑（五世达赖喇嘛经常就是这样称呼这一宗教短剑的）的意义是可以稽考清楚的：这是宁玛派成员（“遵循在古代翻译的怛特罗教诲的人”）的标志，该派的创始要追溯到

莲花生上师，人们把8世纪末使法剑周期传入吐蕃的功德归于了他。这一传说很古老，很可能与某种历史事实相符合。神剑的主要作用是歼灭和刺杀佛教的敌人。佛教的敌人既包括魔（这一类包括仇视佛教或佛教徒的非人，但他们都以魔的名义而被纳入了佛教的万神殿），又包括西藏的地神（它们属于佛教之前的万神殿和信仰），同时还包括作为宗教敌人的人间对手。保存在巴黎国立图书馆的一卷著名的敦煌写本（即伯希和敦煌藏文写本第44号）也证实，最晚不超过十世纪，据我的记算也可能会更早，法剑传入与由莲花生在吐蕃传播的说法和修习有关，其信徒们在11—12世纪时获得了或自取宁玛巴之名。

放入五世达赖喇嘛雕像衣服中的法剑证明了伟大的五世达赖喇嘛对该派的人所共知的偏护。除了已篡改其意义的政治背景之外，这种偏爱没有任何使人惊奇之处，因为莲花生是达赖喇嘛先前的化身，这是自该世系第一位祖师根敦主巴（1391—1475年）恢复（或建立）宗教世系之后出现的事。

五世达赖喇嘛对宁玛巴和萨迦巴祖师的恩泽伴随着对主巴噶举巴的某种仇视，这种仇视既与琼结王爷的家族争执有关，又与不丹和吐蕃的两种神权政治之间的政治竞争有关。这就是五世达赖喇嘛在其自传（第3卷，第11叶背面）一段讽刺性的文字中所证实的情况，他指责噶举巴的一位大文人——西藏大智者，抨击他不懂医学和试图自充为宁玛巴时表现出来的怯弱，当时主巴噶举巴被强行纳入了西藏新的地方政府："正当封闭主巴（西藏大智者）的喉部的时候，为了试图逃脱此难，他声称获得过传授医学知识，他胡乱地写下了他对这一说法世系的回忆。后来，他试图冒充为宁玛巴，

在腰带上别了一把神剑，躲在这支神剑的后面就如同躲在一根木棒的后面以使人看不见……”。因此，五世达赖喇嘛由于完全相信这一象征物的意义才在腰间别有自己的神剑。

当然，对于由这样一位大人物携带一把或数把神剑，只能根据剑的来历，即是否由伟大的五世达赖喇嘛之前的上人世系传下来这一点，才能判定其是否为神圣之物。然而，偶然的情况说明，用以解释其最为珍贵的神剑之一的来历的论述，在某种意义上成了可以估计其真实性的试金石，不仅仅包括似乎已一致确认的《云裳华服》的前两卷，而且也包括整个第3卷。

大家确实可以在《头鸠罗》（第2卷，第268页背面）发现如下情况，发生在1675年9月末，可能是29日，“我从多吉扎寺获得了尊敬的活佛（白玛赤来）的信息，声称他需要一把酷似我本人随身佩带的那种法剑。我把法剑赠给了他（下面就是其过程）：当时尚难断定它是由法王（北方国王）发掘到的伏藏，它长时间内为持明（即密教徒）阿旺布的法剑，阿旺布又将它赠给密教徒贡赞旺布。后来，我的索尔之大喇嘛又长时期佩带在身。自从他将此剑传给我之后，我在长达20多年的时间内把它作为自己的法剑。它被带到多吉扎寺时，恰逢持明（白玛赤来）正在其私间举行法剑成就仪轨。他喜出望外，就如同对待大神（为成就者准备法剑的曼陀罗之神）一般地凝视它。我认为这是预兆他战胜“四魔”（四末罗，即四恶）的吉祥标志。

因此，大家可以看到，这柄珍贵的法剑最早属于西藏西部地区之国王，即北方酋主扎西多杰，他生活在1550—1607年左右，是宁玛巴的大法师之一[⑦]。其子北方大持明（密

教徒）国王那旺保代（1580—1639年）是多吉扎寺的第一代活佛，其转世者恰恰就是于1675年向五世达赖喇嘛索求一把法剑为已用的白玛赤来（1640—1718年）。我们刚才翻译的文献证明这些宁玛巴大师们习惯于随身佩带这样一把法剑。因此，伟大的五世达赖喇嘛赠给多吉扎寺活佛的就是由他自已佩带了20多年的那把法剑，即从其密教大师索尔的一切种智者曲音让卓　（1610—1657年）于1655年左右传给他时算起。有一种巧合，法剑恰恰是在白玛赤来举行法剑成就仪轨的时候被送到多吉扎寺的。这段文字颇为难懂，因为过分简单。本文的三位署名者曾多次释读，译文中除了某些无关紧要的拙劣处之外，其基本意思还是可靠的。

然而，这一资料与由第悉的《耳摄精义》第14叶背面——15叶背面所提供的于1618年8月——9月对布达拉宫发生的事件的记载相矛盾。它被《云裳》第3卷最后几叶（第244叶正面和背面）的记载分割成了几部分。我们尚记得，对于最后一次记载是在第246叶正面，谈到1681年9月6日。

如果把分别由《耳摄精义》和《云裳》第3卷提供的资料（它们完全一致）联系起来看，那就会得出下面的结论。据达赖喇嘛的说法，“（1681年8月）24—29日，我曾要求岱达林巴活佛对《明灯精义》和可以澄清其义的附录作疏注（这是对原藏文的不完整的译法，可以肯定的是五世达赖喇嘛曾请求对有关宁玛巴两种说法的指示，第二部分似乎是对第一部著作中表达的教理的深入）。25日，仁增且保活佛在“阳光”的房间内为（新造的）诸如卓洛和古尔扎这类的密教神的雕像祝圣（它们是第巴和我本人虔诚的附着物，以不可分割的方式使神的实质与它们的形像吻合起来）。我也到了

那里，由我把花抛了出去（以为最后的祝圣）。看到了雕像和绘画便自动地使我（Lhan—Skyes—Su，意为‘我个人主动地’）产生了一种思想，即出于懒惰，我过去没有画出我的喇嘛们的脚印和手印；我当场便决定令人画出持明岱达林巴的脚印和手印，他是居画面中央的一人物，由其先前化身簇拥。由于我非常强烈地产生了这一愿望，我要求（在岱达林巴很乐意地在准备作画的绢上）印下他的脚印和手印，当年木噶玛描画面的线条时，我立即写了一部自毗卢遮那佛起至今的岱达林巴的前世史。因为他（岱达林巴）要求我高声念诵（Lung，这是实施一篇经文的先行仪礼），我照办了。我向他奉献供物（以酬谢他的度礼和留下了手足印痕），我不准备全部一一列举，但其中包括一只盛满精美食物的头颅杯、一套珍贵的上身和下身衣服、一根金刚杵，一个橛（金属杖，瑜伽行者的象征物）、一些仪礼性的大勺和一把优质铁漏勺以及几卷白绸。9月1日，……我会见了（第245叶正面）许多喇嘛（我不再一一列举他们的名字），其中就包括多吉扎寺的仁增活佛”。

我觉得这一段文字（我们即将看到在《耳摄精义》中的对应段落）似乎涉及的是同一人，即岱达林巴，后来又相继被称为岱达林巴活佛和仁增活佛（《云裳》第3卷，第244叶正面末）和持明岱达林巴（第244叶背面）。在上引《云裳》第286叶背面有关的白马赤来的段落中，他又被称为多吉扎寺的持明仁钦活佛和上文提到的多吉扎寺的仁增活佛。很明显，在所介绍的插曲中，他仅仅于1681年9月1日在布达拉。

第悉这样介绍了同样的事件（《耳摄精义》第15叶正面）：（五世达赖喇嘛）“向伟大的持明掘藏师请教有关

《明灯精义》的指示……后者于其私间（在布达拉宫）在无证人在场的情况下向他单独传授。他让尊敬的掘藏师（仁保旦掘藏师）接受为对我施行的恩惠的所缘物祝圣，如同（古尔）扎的绘画一样；我的喇嘛老爷利用这一机会亲自前来抛掷青稞粒以祝圣。当他看到了挂在那里的自己的许多带有脚印和手印的画像时28a，他自称由于懒惰，过去未能对他的喇嘛们施这样的礼。他请求前者把这些送给他，他当场就取了持明活佛的手足印痕以将其画在代表后者的一幅画像（周围有许多前世化身）中。他问：'何人善于作画？'司供祭之官回答说：'年木的噶玛善画'。根据这一意见，他就让此人作画。他立即写了（《耳摄精义》第15叶背面）从毗卢遮那佛到当代的（岱达林巴的）前世史，以'Kun-bzang'bde·stong'等字开始，以让人写在唐喀的背部，并当即高声朗读"。第悉然后奉送了一份与《云裳》中相同的向掘藏师供献的礼单，最后是几卷白绸。他然后又补充说："我的喇嘛王爷不希望看到他离去，伟大的持明也不希望这样，但其仆人们的安排使他告辞。作为离别的礼物而他收到了王爷自己的一整套衣服以作为虔诚的附着物，一件上衣和用以传授奥义的象征物、一条襟带等。他向他赠送了比过去要多得多的礼物和在政治及宗教两个方面的详细指示。他派人前往多吉扎寺以为比方的仁增活佛（即白马赤来）带去'颈剑'，这是由法王旺保岱（多吉扎寺的第一代化身）发现的一种宝贝（伏藏）。它由两位持明（父亲与儿子）和索尔的曲音让卓携带。我的喇嘛王爷本人曾作为'颈剑'而携带了25年"。

正如我们看到的那样，这一记叙的第一部分与我们首先翻译的五世达赖喇嘛的叙述完全相吻合，它证明雕像的祝圣

仪式仅由岱达林巴独自一人完成，其手足印都在同一日临摹下来以画在其前世的画像中。我们还可以看到这一记述的第二部分（阙《云裳》第3卷中的记载）明显与五世达赖喇嘛在第2卷中宣称的相矛盾。即在1675年，他向在多吉扎寺的白玛赤来派去了该寺院的化身并按他的要求送去了法剑，第悉认为，该剑的来源与他于1681年8月末或9月初送往多吉扎寺的同一人手里的那一把完全一致。第悉没有具体解释其时间，但无论如何也是在1675年的六年之后。它们是指同一把法剑这一事实已由所提供的有关的具体解释证实：据他认为是在达赖喇嘛佩带法剑的时间1657年，二十岁左右，而据第悉认为是在1681年，二十五岁。同一供品不可能于1675年赠送和收到，而在六年之后又由同一人赠送给同一人。这两种资料是互不相容的，究竟哪一种错了呢？

这一详细情节非常重要，它不仅仅可以提供一种有关波士顿雕像时间的具体资料，尤其是因为如果它证实法剑是于1681年，而不是1675年赠送的，这就不仅使《云裳》第3卷独自的记载名誉扫地，说明五世达赖喇嘛不仅没有全文修订，甚至也没有全文撰写；而且也使第2卷失去信用，根据第悉的非常具体的资料来看，它是由五世达赖喇嘛亲自撰写和修订的。白马赤来的传记可以使我们解决其中的难题，但我们掌握的唯一一份传记是一部很短的自传，由他写于《国王遗教》末，编纂于1681年4—5月，见印度版本第410—421页。其中没有任何有关法剑的记载，但尚不为结论性的，这不仅仅是由于白马赤来生平的叙述停止于1681年9月之前，而且尤其是由于有关其生平的这一简短概况是以获得推巴岛密教经典的说法为中心的，因为它结束了传经的喇嘛们的世

系。达布活佛当时就提醒我，作为走出这一死胡同的唯一办法（因为在我的两位藏族合作者来看，这确实是一个死胡同），要阅读岱达林巴的传记。据第悉的记载来看，岱达林巴于1681年8月末或9月初向达赖喇嘛告别时，五世达赖喇嘛把法剑送往多吉扎寺以赠给白马赤来的。

这位喇嘛的内传（获得宗教修持的历史）和秘传（显圣史）已在印度发表；其外传可能已在印度重版，当我于1972年在噶伦堡的时候，据我所知尚未重版。但我当时受特惠得以参阅岱达林巴外传的木刻版，宁玛巴大学者多迥活佛非常乐意地借给了我。敏珠林的创始人自称居美多吉（1646—1714年），岱达林巴是他作为掘藏师的名字。他的传记是共包括108叶的一木刻版本[29]，由其弟大译师法祥（1654—1717年）于1689年修成。由于两兄弟之间存在的关系，这是一部特别真实的文献。法祥译师于1713年在60岁时写成了自传(在印度出版，载《宋·噶玛》第7卷，第9—140页)，他解释说他们的父亲逝世的时候，他仅有九岁，其长兄在世俗生活方面充当他的父亲，而在宗教生活方面又作他的喇嘛（《宋·噶玛》第98页)。他们兄弟在前世互相之间也有联系：岱达林巴被承认是8世纪时吐蕃大师竹箐巴，即毗卢遮那的化身；法祥则被认为是玉扎宁保的化身。玉扎宁保是一位毗卢遮那曾向其授法的王公(或公主)。另外，传记撰写的时间（在1689年，44岁，其弟34岁，这一时间与叙述的事件的时间非常接近)也使其内容更为可靠和真实。从1682年起，岱达林巴就被通告了伟大的五世圆寂的消息，写于保密时代的该传记中没有泄露这一事实。如果法祥译师通过其兄而获知了这一消息，那也是可能的。可以肯定的一点是岱达林巴

曾向其弟忠实地介绍了他最后一次与自己的“伟大的师傅和弟子”会见的情况，因为他知道这是最后一次会见。我觉得由法祥译师传播的岱达林巴的资料的真实性似乎是可以肯定的。我们在多迥活佛传的木刻版本第67叶正面发现了这一资料。1681年8月24日，岱达林巴在布达拉宫内的一处完成了为达赖喇嘛举行的仪礼。“第二天，他在布达拉宫的私人房中为守护神的许多画像和雕像举行了祝圣仪式。他获得的礼物中有在汉地制造的一种奇特的宝石装饰品、盛满美肴的一只真正的头颅骨杯、一根金刚杵、一根金属杖、一个由霍尔人制造的[30]经锤打的金属大汤勺和长卷的白丝绸等等。喇嘛尊前赶来向他赠送这些报酬是因为他举行了祝圣仪礼，在那些完成这一仪礼的人中就坐和参加。他以自已的极为愉快的情绪博得了他们的欢心。家兄老爷说：‘我理解，这些显赫的馈赠标志着我长期以来都是这一教理的支持者’。喇嘛尊前当时写了一篇献给（家兄）王爷前世化身的愿文，他同时还非常坚持要家兄提供了他的手足印迹，以供画一个相当于献给其前世的愿文的新唐喀。家兄说，我被迫接受了。后来，他又为喇嘛尊前写了一些有关修习《明灯精义》之说法的疏注文和有关对他本人所写的此文的附录的说明。后来，（家兄）向多吉扎寺的活佛讲授他刚刚发现的伏藏的奥义；相反，他（从多吉扎寺的化身处）获得了对长寿的祝圣。他向尊贵的第悉提出了一项要求，以使博东的寺院封地象过去一样归属敏珠林，这一要求被接受了。作为离别的礼物，他获得了可观的礼品：位于洛若的扎西通门寺及其全部宗教艺术品，作为敏珠林寺的分寺；50串一堆的钱币、35疋织物、许多疋丝绸[31]、一银曼陀罗（象征着三界）。（1681年）9月

5日，他离开布达拉骑马前往拉萨，他在（大昭寺）释迦（牟尼）佛的雕像前施供并跪拜”。

这一记载与五世达赖喇嘛在《云裳》第3卷中最后几页中的记载完全相符，与所有情节都相吻合。它也证明多吉扎寺的活佛也在布达拉，正如《云裳》顺便指出的那样，这不仅仅是为了达赖喇嘛于9月1日的一次简短召见，而且住了很长时间以获得岱达林巴的宗教指示，最终他获得了这种指示。由于岱达林巴于9月5日离开布达拉，所以五世达赖喇嘛不可能于这一时间向多吉扎寺遣使以向白马赤来赠送橛，因为他即使不是就在此时此刻，也是在这之前正在布达拉宫。我以及本文的另外两名共同署名人都觉得第悉在五世达赖喇嘛向多吉扎寺的活佛赠送法剑的时间问题上肯定搞错了。他于1696年写了《耳摄精义》，在此之前还于其它地方详细地指出了发生在《云裳》最后一条目之后的事件，为清朝皇帝而总结了迫使他作出对五世达赖喇嘛之死而保密的那样重要决策的背景。根据当时的背景来看，这一情节不太重要，因为自岱达林巴、白马赤来和五世达赖喇嘛之间最后一次会晤已过去15年了。这一情节本身意义不大，最重要的是能够纠正这一错误，由法祥译师抄写的岱达林巴的资料证明了《云裳华服》全部3卷的真实性和可靠性。由于五世达赖喇嘛与当时的最高层人物保持关系，所以人们或掌握有他们的表章，或掌握有由他们的弟子们撰写的传记，《云裳华服》的内容就可以由第悉及其周围的人能够利用的大量文献所核实、证实或驳斥。除了其它所有的原因——对受人仰慕和尊重的大师的孝道和忠诚——之外，必然就是受善意支配的偏见。这是我的朋友允丹嘉错在我们共同阅读岱达林巴的前传之前就

向我指出的情况，这一传记又说明他的看法是多么正确。

但是，既然已经证明五世达赖喇嘛携带了25年的法剑确实于1675年由他赠给了多吉扎寺的活佛，那末出于这一原因，就应该认为波士顿所藏达赖喇嘛的雕像（腰中佩带法剑）不可能是1675年之后的；而是否可以证明由同一名施主于1679年制造的镀金铜雕像是另一个呢？肯定不是这样，因为我们知道五世达赖喇嘛拥有许多把“颈剑”（大家这样称呼他身上佩带的橛）。事实上，当1695年打开盛放达赖喇嘛损体的灵柩以最终陈殓进专为接受其遗体而建筑的墓葬时，负责这一仪礼的司供祭之官就用达赖喇嘛过去传授密教奥义时穿的服装把他覆盖了起来，这是在翻阅了他拥有的衣服的清单之后作出的决定。根据达赖喇嘛尚活在人世时编制的清册，在他头上放了一顶王冠，手上放有一只铃，（腰部）一把颈剑（《耳摄精义》第65叶背面）。

波士顿藏雕像佩带的颈剑也不能用来确定雕像的时间，但如果需要的话，它可以增强这一小雕像的真实性。相反，我们应在它的小体积问题上多说几句。它仅有13厘米高，这使达布活佛和允丹嘉错感到非常吃惊。事实上，他们感到奇怪的是，一尊送给其级别如此之高的官吏和由于来自达赖喇嘛本人身上佛物而使之圣化的一尊雕像竟然只有这么小的尺寸。尤其是因为它是在五世达赖喇嘛活着时雕刻或铸造的，“与它相似”的大量的面具、金、银、青铜和镶有宝石等的雕像，我们在《云裳华服》的3卷中发现了对此的记载。

因此，如此重要的一位官吏如何会选择在一尊如此之小的雕像的背部雕刻了由他自己写的诗，在它上面配上了珍贵的佛物，而他的社会地位和高级职位肯定能让人为他制造一

尊用贵重金属制造的体积很大的雕像，以作为其题识和佛物的附着物。我们确实对此感到惊奇，尤其是因为存在五世达赖喇嘛写于1676年的一篇小作品，包括在《吞木浦》第2卷中(第292—294页)，它是放入一尊“与我相似的”雕像中的佛物的清单，由五世达赖喇嘛私府的另一名高级官吏所立，此人的级别与司供祭之官的级别相当或低一些，即王室总管阿旺格来。《吞木浦》中的这篇短文澄清了波士顿藏雕像中的“清单”一词的意义，其题识具体解释说佛物清单是由伟大的五世的头发和一颗牙组成的，与“清单相符合”。我们本来可以认为这里是指阿旺喜饶的宗教艺术作品的特殊收藏品的“目录”(这也是藏文dkarchag的意义之一，其意也为“寺院指南”和“内容一览表”)。这种假设不能排除，有一定地位的西藏人确实拥有这种能从中看出塑像或卒堵波内容的目录 。但也有可能是波士顿藏小雕像的佛物清单是由五世达赖喇嘛应其司供祭之官的要求写成的。无论如何，1767年制造的五世达赖喇嘛雕像的清单提供了一些有关所用材料的资料：珍宝；对于其中使用的质和量，我无法考证和具体解释清楚，除了由于其中包含有某种数量的一特殊种类的金和银的事实之外，这里首先提到的是两种“宝物”；根据制造雕像的艺术家们使用的工具以及食物的价格来看，有许多驮青稞、白色食物和两只动物的骨骼以取其肉，这就说明雕像是在拉萨制造的。主要雕刻家的姓名是以印度文名字的形式提及的：达那（Dhana，意为“布施”）。但由于它是在受印度诗影响的诗句中出现的，所以它很可能是从藏文名称译来的，如Sbyln-Pa（意为“布施”）等㉝。但没有提供任何有关雕像本身的形状、达赖喇嘛的姿态或其服装

的资料。下面就是佛物的清单，首先由达赖喇嘛放进去，这是由他本人奉献给雕像的。清单中包括五世达赖喇嘛世系的大喇嘛们的头发和衣服片等，明显没有任何东西是来自他自己身上的。通过对这一文献非常不完全的释读，我们觉得似乎可以证明的是雕像的价格、体积和使用的材料明显要比波士顿藏小雕像中的对应成份重要得多。但从宗教观点来看，波士顿藏小雕像内部的佛物的价值至少与阿旺格来的雕像相等，对于西藏人这肯定是使圣物身价百倍的东西。因此，这两尊雕像的用途不同。1676年的那一尊肯定是为了供在地方政府总管的私人小佛堂中。如果说波士顿藏雕像如此之小，据本文共同署名的两名藏族学者认为，这是因为阿旺喜饶从不离开它。他将此雕像供在自己家中的私人祭台上，很可能在所有活动中都随身携带它，放在西藏艺术中非常常见又特别的佛物盒中，这种佛物盒又被人称之为“护符盒”[11]。这是唯一尚合情理的解释，它可以说明雕像的小体积、肖像的令人震惊的质量、由雕像代表的喇嘛为这尊特别雕像的施主写的诗句的存在和由其主人为小雕像起的名字：“可以满足所有的需要和愿望（的宝物）”。这尊小雕像（很可能由五世达赖喇嘛本人所认可）是阿旺喜饶对他崇拜如佛的人的虔诚的附着物和他心中的活佛的最宝贵的寄托。

我的两位藏族合作者对最后这一点都持非常肯定的态度：波士顿藏的雕像是唯一的一尊；我们实际上很难设想会供制造了两尊载有这篇题识的雕像；他们同样还一致同意它仅仅是为曲本官制造的，不存在任何其它不带有题识的雕像。

从阅读《云裳》中有关司供祭之官阿旺喜饶的段落便可

以看到，完全有可能是一位如此重要人物拥有数尊达赖喇嘛的雕像。虽然我无法证实，但仍认为波士顿收藏的小雕像是在阿旺喜饶行使职务之后不久（1669或1670年）为他制造的。五世达赖喇嘛的这一肖像似乎代表一名年龄约50岁而不是60岁的人，尽管我的合作者们向我指出，在为大师们作的肖像中有一种年轻化的倾向。我认为没有任何证据说明1679年为司供祭之官制造的五世达赖喇嘛的镀金铜雕像写的题识适用于波士顿的小雕像。其中的佛物证明，它们没有在有关的段落中被记载下来。

波士顿藏雕像的意义大部分取决于其施主的人格。在试图勾勒这一轮廓的时候，我们从中窥见了在五世达赖喇嘛及其继承人行使职权期间私府成员们所占的重要地位和扮演的角色。同样，复制这本《论文集》封面上的陶土雕像（对其美术质量问题暂且搁置一旁不提），其特殊意义是解释清楚了由五世达赖喇嘛的圆寂而说明的第二点：为了甘丹颇章的继续和延存，急需的是尽快发现一个新的化身。五世达赖喇嘛在1682年曾非常正确地领悟到，甘丹颇章在没有他的情况下仍可以行使职权和治理该地区，不过要以他的名义。私府的成员对此也非常清楚，他们在1682年2月25日的决议就足以证明这一点。改变教务会的方向对于维持刚建立不久的甘丹颇章的政权是危险的，该政权从外部受到了清朝中央政权干涉西藏地方事务的威胁，在西藏本地也有内外冲突的威胁，达赖喇嘛清楚地提到了这一切。为了确保新成立的地方政府的稳定，最为明智的办法是把权力留给那些在五世达赖喇嘛生前就已经与他共同主持政务的人手中，禁卫是由一位称职的政治家和从童年时代就由达赖喇嘛培养的人主持，这

就是摄政官桑结嘉错。但只要人们不知道五世达赖的圆寂，甘丹颇章仍可以在没有他的情况下正常工作；而一旦他的圆寂被泄露，它就无法再在没有达赖喇嘛的情况下行使自己的职权了。很明显，在达赖喇嘛的圆寂和发现新化身之前是最危险的阶段。如若找不到化身，甘丹颇章的整个结构就要崩溃，由此摄政官和私府成员惶惶不安地坚持达赖喇嘛尽快转世，并告知他的新家庭，如果可能的话（非常合乎情理的行为），希望他在转世时不要选择其亲近的合作者之一的家庭。

我们现在将介绍的陶土雕塑像就属于这种很特殊的历史背景。它宽14厘米，高20厘米。其来源现已清楚：它是13世达喇赖嘛于1920年左右送给大卫·麦克唐纳的。我们知道，后者在西藏西部的江孜充任代理商共达15年之久。1959年，他在噶伦堡将这尊雕像卖给了两名欧洲人，在这一交易中采取了极为谨慎的态度。这尊雕像现为私人收藏品，此文的三名共同署名者曾多次共同研究过它。其中基座背部的阳刻题识有一部分已被磨损。该题识的一种很理想的图版可以使人看清楚所有已保留下来的阳文，但无法看到题识轻微潮湿时尚能看到的内容。下面就是我们的释读。我们转载了在该题识中和在波士顿雕像的题识相继出现的诗句：

Ngag-gi dbang phyug blo-bzang rgya-mtsho yi //

Sku-brhyan (Kyab/ung /hun) grubd@ Khang-gsar-bas //

Spel 'dis… //

'bral-med brce-bas Sprul-Skumyur 'Khung-Sh-

og //

①对Kyab/ung Lhun这三字的释读完全是猜测性的。在应该有三个字的空隙中(诗句是由九个单音节字组成的)，我们不能根据其意而希望的那样读作'di ni，因为我们没有发现任何高元音i的标志，而在第二个字的位置上清楚地看到了低元音u。grub一字仅仅是一种有可能成立的复原，除此之外再不知其它更多的内容了。我们清楚地看到了没有具体意义的gab。假设g由放到元音字母后面的r和u所延长，这样就形成了最为理想的字grub，在grub前面可能就是Lhun。但因为这全部释读都是假设性的，我就不再翻译这些字了。我们经过长期研究才搞清了最后一个句子，我们三人共同释读出了整个句子，除了Sprul-Sku myur三个字之外，因为只能看到一些残迹。但我的两位合作者认为，从全部诗句来看，只能作这样的解释。

对于我们释读的译文如下：

"愿通过对阿旺罗桑嘉错（五世达赖喇嘛的比丘名，我们上文已经看到）雕塑像

的传播（Spel' dis指竖雕塑像），

通过（机构？人名，其名的结尾为）康萨，

他的感情不会离开我们，

愿他的化身迅速诞生"。

因此，这尊雕塑像的雕塑时间介于1682年2月25日和仓央嘉错（1683年3月诞生）于1683年底被承认是伟大的五世达赖喇嘛的化身之间。我还将在其它地方论述明显是在极端保密的情况下作出这一承认的背景。

因此，那尊陶土雕塑像是为了当时西藏少数高级官吏们

雕塑的，当时由于在《云裳》第4卷中全篇描述并由《耳摄精义》中重复的各种仪礼的原因，这一小集团在努力发现由伟大的五世达赖喇嘛附身的新身。达赖喇嘛的姿态与波士顿藏雕像中的姿态没有差异。他在腰间也带有一把法剑，头戴一顶班智达的帽子。其面部的轮廓没有波士顿所藏雕像相貌上的那种具有个性的特点，特别是眉弓是以一种理想化的形式表现出来的。然而，我觉得在对这一面庞的处理中也不是完全没有任何具有个性的特点，但它却明显倾向于（尤其是在与波士顿藏雕像进行比较时）没有个性。一种很特殊的细节也导致我们认为对面庞的处理追求了某种现实主义，或者只是在对眼睛的处理上有追求一种现实主义的意向。波士顿藏雕像的眼睛没有任何凸起的地方。陶土雕塑像两只眼睛的眼球都凸起，但完全不对称。右眼仁在眼球中央突起；雕塑像左眼仁在左眼角凸起。我们还记得，五世达赖喇嘛临终时右眼已闭合，左眼直盯盯地看着他的前方。这一描述与陶土雕塑像中把眼睛和眼仁做成凸形的形象不相吻合，但两只眼睛的这种很特殊的表现方式肯定应与在他死后第二年完成的殡礼时的时刻之一有关。然而，我们应该强调指出，如果当时的心愿是表现达赖喇嘛死后出现在摄政官面前的形像：两腿盘坐，背很直，一只手手掌张开，另一只手倚在膝盖上，那末这尊雕像就不符合对他的描述。因为除了眼睛的细节和帽子（这都没有多大意义）之外，它表现的达赖喇嘛与生前对他的描绘是一致的，如同我们在波士顿藏小雕像中看到的那样。但应该相信眼睛的细节具有意义，因为这尊陶土像的雕塑者不可能不知道达赖喇嘛已死。背部题识是阳文，因此是在制造雕像的时候刻成的；如果是在事后刻写的，那只能

是阴文。然而，题识再清楚不过地说明了达赖喇嘛的死亡，因为其目的是为了促使其化身的降临。

因此，它证明了达赖喇嘛一个新化身的存在对于维持西藏地方政府的生死攸关的重要性。它清楚地说明达赖喇嘛当时尚没有（据我认为始终都没有）处于地方政府等级“之外和之上”。他当时是，而且始终都置身于甘丹颇章的中心和之上，后者仅仅由于他和围绕着他才能存在。

另外，1682—1683年的这尊雕像以及与它结合成一体的题识，可能在它所处的历史背景下，提供了有关其作者民族的资料。摄政官以及私府的某些成员都发誓向所有人，首先是向清朝皇帝隐瞒达赖喇嘛的死讯，他们在自己的秘密中不可能接受一名汉族或尼泊尔族匠人。据我们认为，这尊陶土雕塑像的雕塑家是藏族人。当然，我们还可以提到，伟大的五世达赖喇嘛的衣冠冢是于1682—1695年间由尼泊尔、汉族和藏族匠人建起来的，但还存在其它一些在主人还活着时就为他建立陵墓的例证，这不能证实任何内容。

为了试图阐明十七世纪后半叶的两尊达赖喇嘛的雕塑像的风格，我们还可以将之与由同样一些人为噶玛巴红帽派世系第六代化身制作的陶土塑像进行比较。红帽派第六代化身曲吉旺秋（1584—1635年）塑造了这尊本人的塑像，N·杜格拉斯先生很想让我们于此作以介绍 ，证明它是1630年的作品。这尊塑像的来历（由现今噶玛巴的首领、16世黑帽派化身于1959年从西藏带到了锡金，即当他与现今红帽派首领和大量随行人员离开西藏的时候）使人不容对该塑像的真实性、时间和作者有任何怀疑。除了面庞由于涂金而被完全理想化和变形了，其姿态和服装（帽子和佩剑除外）都与达赖

喇嘛的这两种像很相似。我再重复一次，它由一名藏族人塑造，这位藏族是另一教派的僧官，其时间为我们可以赋予波士顿藏雕像的最早时间之前的40多年。众所周知，自元代以来，各修会的藏族高级官吏都利用汉族和尼泊尔艺术家的天才，这两派在西藏艺术中的影响很深。另外，仅对三种雕塑像的样品（甚至是同时代的和所代表的人物相同）的研究当然不能提供基本的思想基础。然而，我认为，它可以使人发表如下有限的看法：通过其姿势和服装，这三尊雕塑像具有类似之处。从肖像学来看，五世达赖喇嘛的两尊雕像基本是相同的，他佩带着剑 。其重要的不同之处在于对眼睛的处理，其帽子是大量喇嘛（其中包括格鲁巴）所戴的那种。

从其风格来看，这三尊雕塑像很不相同。波士顿收藏的雕像使人主要想起了汉地（日本对当时的西藏史没有起任何作用）而不是西藏风格，这可能是直接或间接受其影响的结果。我们提醒大家注意以下基本事实：无论其代表人物还是施主的身份都不会对17世纪西藏制造某一艺术作品的艺术家的民族所属提供任何资料，而且这也是长期以来的现象。但红帽派的那尊陶土塑像是西藏风格的。根据各种可能来看，五世达赖喇嘛的那尊陶土塑像也是这样。它们二者均证明在17世纪时于西藏中部地区存在有一个雕塑术的派别。当看到本书卷首转载的1682—1683年的那一绝妙的样品（这三尊中我们曾亲眼看到过的唯一一尊）那就会发现这个时代的西藏雕塑术既不缺新颖特点，也不乏活力和优雅之特点。

注　释

①"莲花心鬘"是莲花生许多名字中的一个，但没有被列入"大师八名"一类中去。请参看A·M·布隆多：《神鬼遗教》，载纪念玛塞尔·拉露的《西藏学论文集》第29—126页，其中提供了有关这一问题讨论的参考资料，见第50页注㉔。她在《神鬼遗教》的第1叶背面（第49页）和第4叶正面（第51页）于自己的摘要文中就是以这一名字提到莲花生上师的。

②达布活佛认为，本处的thugs-rje一般均译作"怜悯"，也具有byin-rlabs（"祝福"）之意。

③我没有翻译tshal一词，其义为"园"。

④这是佛陀著名的称号，意为"胜利者"。

⑤有关琼结王爷家族的神话起源和为萨贺尔确定方位的问题上，见杜齐：《西藏画卷》，罗马1949年版，第2卷，附录10，《霍尔后裔家族》第734—737页。

⑥参阅E·G·史密斯：《〈一世班禅喇嘛洛桑索吉嘉仓自传〉再版导论》，德里1969年版，第1页，该页的注④和第12—13页。

⑦这两种资料(而且已为人所熟知)是由隆多喇嘛提供的。kalâpa是对《丹珠尔》中译成藏文的梵文语法的一种疏注；它被认为是相对容易的，属于"送给国王"的语法疏注类。这是达布仁保且向我指出的情况。

⑧藏文木刻版本第55叶背面。参看杜齐：《西藏画卷》第136页有关这一文献的论述。

⑨莲花生最著名传记的德格版本第205叶正面，我们一

般称作《莲花遗教》；G·杜散曾将此书译作法文：《莲花遗教》，巴黎1933年版，在意义方面不太令人满意，但写得很好，可以使人有一个全面的了解，这是很珍贵的。

⑩参阅上引A·I·沃斯特里科夫著作第45页注[117]和杜齐的《西藏画卷》第135页对这三部研究17世纪西藏艺术史很重要的著作中的精辟分析。第2卷已于1974年在印度出版，第3卷于1976年出版。如同其它许多研究西藏文明的最重要的著作的再版一样，这两部著作也是在我们的朋友史密斯的努力下出版，并慨然送给我们研究的。我无法表达对他的感激，因为阅读我的年轻同事和朋友今枝由郎于10月间给我带来的这两部著作，对于于此介绍的著作是很基本的。

⑪《五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉错的神幻经历》，列城1972年版。有关巴黎国立图书馆收藏的一册手稿，见本人写的小考，发表于《大宫喇嘛艺术展览会目录》。

⑫《云裳》第3卷，第138叶背面——139叶正面。伟大的五世达赖的自传及第悉加的补续共同组成的六卷可能不久即将于印度出版。读者可以顺便参阅这一影印重版本的原文，我们这里就不在转载了。

⑬参阅上引A·I·沃斯特里科夫文，第187—188页。

⑭与内传《随记》(获得宗教文化)相抵触；和秘传《有秘印者》相抵触。参阅上文注⑪。我们在本文的第二部分回头再来谈这三部大文献：《五世达赖喇嘛的一尊绝妙肖像概述》，即将发表于《亚细亚学报》中。

⑮Z·阿赫马：《17世纪的汉藏关系》，载罗马《东方学报》，1970年，他在第24—25页注82中出于自己的杜撰

对dukula一词及五世达赖喇嘛对它的用法下了定义：这一定义没有任何依据。这本书中以藏文文献为基础的所有部分都要重新研究。

⑯这是对“罗汉”（藏文为gnas—brtan，梵文为arhat）和持明（藏文为rig—'jin，梵文为Vidyādhara）的不太理想的译文。这一复合词经常被拼写作rings—'jin，意义相同，然而我也尊重其不同的拼写法。

⑰有关这一问题，请参看T·W·释迦布帕：《西藏政治史》，耶鲁1967年版，第124—126页；有关笔者在高等实验学院第4系报告会上的报告的摘录，载1971—1972年该系年鉴第653页，1972—1973年第687页和1973—1974年第753页。阿赫玛先生试图证明相反的情况，同前引书，第49—51页，但他使用了所有的西藏传说而驳斥之；如果在研究藏文史料时没有藏族学者的合作，象阿赫玛先生勇敢地所作的那样，那就是一次注定要失败的事业。

⑱1642—1959年甘丹颇章的发展史的研究尚未被全面地着手进行。我们希望有朝一日能从事这项事业，但它是以对13世纪之前的政治——宗教史的全面研究为前提的。我们感到非常荣幸，设在巴黎南特大街10号(L·A·140)的比较民族学和社会学实验室用了两次讨论会来分析我们在研究西藏地方政府历史时遇到的难题，并向我们提出了一些理论假设，从而促进了我们的工作。我们向主持了这两次讨论会的德当皮埃尔先生表示感谢，同时也向参加这些讨论会的同事们和朋友们表示感谢。

⑲噶旺·通杜普写了一篇很有意义的学术报告，发表于《第29届东方学者代表大会文献集》中，标题为《西藏研

究》，巴黎1976年版，有关布达拉宫的僧官学校，见《西藏最高学府》第75—86页。他于文中强调了口头传说和僧官个人的经历。可以参阅上引笔者本人小考，第86页。

⑳这一段文字将翻译发表于上文已宣布的载《亚细亚学报》的论文中。

㉑参阅《云裳》第2卷，第9叶背面，第93叶背面，第105叶正面，第115叶背面，第121叶正面，第132叶背面，第133叶正面，142叶正面，第147叶背面，第148叶正面，第152叶正面，第155叶背面等处。

㉒《呑木浦》第2卷，第508、509、531、574和575页；第3卷，第165页等处。

㉓我们正准备影印发表这一木刻本，并附有可供读者参阅的导论和概述。

㉔这一个句子仅出现在《耳摄精义》第26叶正面和背面。

㉕第悉有关这一建筑落成史的三卷著作的版本已在印度以下书名出版：《五世达赖喇嘛阿旺罗桑嘉错的葬礼和下葬仪式的详细帐目》，第1卷，新德里1973年版；第2卷，新德里1973年版。

㉖bsnyen—phur。

㉗北方酋主扎西多杰的生平已摘要发表于《阿旺之部》的传记中了，后一部著作由五世达赖喇嘛于1654年作，再版时附在白马赤来的《噶玛多旺大师传授之传记》之后，列城1972年版，由史密斯写序，见第1—5页。我们于下文将再回头来谈五世达赖喇嘛各种颈剑的来历和用法；尤其是有关在《五世达赖喇嘛绝妙的肖像的轮廓》中提到的那一种。

㉘五世达赖喇嘛曾写过他的传记，见杜齐：《西藏画卷》第166页。

28a吉美博物馆拥有一套达赖喇嘛前世化身的系列画，画在两手和两脚痕迹之间和中间(MG19108号和MG19109号等)。

㉙原藏文是：Gter—chen chos—kyi rgyal—po'i rnam—thdr dad—pa'i Çsing—rta zhes—bya ba bzhugs—so。

㉚这一词义根据时代不同而有所变化，本处很难对它作一番解释。这里很可能是指中国蒙古皇帝们的王朝，这一物品可能来自汉地，其时间为13—14世纪。

㉛我没有翻译ja—sing dngul—mdong一句，因为我不懂。

㉜见《喇嘛教艺术》，1975年5月15日——6月30日由银行总公司主持的展览目录，第15—18页和第1幅插图。其中展出了九尊雕塑像和一卷经文，大量佛物的清单已由该目录的作者制订。他提供了很好的圣器图版，把底盘都抽了出去，其内物品都倒了出来，虽然我们不能无保留地同意这样一种非神圣化的做法。当然，作为象征性的意义，使人感到惊奇的是看到放在小体积的同一物品中的大量佛物，我们很容易设想它是为了这些作品的收货人才被登记在目录中的。

㉝在《云裳》第1卷，第268叶正面中确实以此名提到了一位藏族匠人，认为他是五世达赖喇嘛一尊雕塑像的雕塑家。

㉞在N·杜格拉斯和M·怀特的著作中，拍摄了一些极好的样本。见《噶玛巴，西藏的黑帽派喇嘛》，卢扎克1976年

版，第139—142页（这一编页是从第134页开始计算的，后来插入的图版没有编页数）。

㉟同上，第148页。

㊱五世达赖喇嘛的雕塑像未带题识，已在上文注㉜所引布鲁塞尔的目录中描述，他身上也没有佩带颈剑。这种反宁玛巴的表现形式可能在十八世纪初。第58幅图版转载的样本明显是晚期制造的，因此可以追溯到一个古代的样品。目录第32页中指出的眼睑中的败笔可能是指达赖喇嘛的逝世而不是一种残疾：五世达赖喇嘛为其一条腿而不是双眼感到痛苦。由E·奥尔松在《佛教密宗艺术》（1974年美国一次展览中的目录，第66—67页）中发表的五世达赖喇嘛的雕塑像我们三人都很不相信。其题识归于了六世达赖喇嘛，影印发表的样本即使是受到六世达赖喇嘛同时代的例证的影响，也就是1697—1705年间。尚不能肯定的，很可能就是铸造。

（原载巴黎1977年出版的《西藏艺术论文集》）

西藏的牦牛与西方的旅行家和自然学家

[法] 布尔努瓦 著　　耿 升 译

所有的辞典都一致把西方人借鉴藏文字yak（牦牛，在我们的辞典中分别写作yack或yak）的作法追溯到萨米埃尔·图尔纳于1783年在不丹和西藏的游记（见其书《出使扎什喇嘛的西藏纪》，1800年出版）。最合乎逻辑的看法似乎是牦牛（yak）首先传入了英文辞汇中，然后又从英文传入法国。保尔·罗伯尔的辞典将这一借鉴的时间确定于1791年，但他未指出这种明确的观点是以什么因素为基础的。事实上，它出现的时间要稍微早一些，正如我们通过下文将要看到的那样。

无论如何，该词是传入法文中的罕见的几个藏文词之一，实际上是在欧亚大陆多种不同语言中指牦牛这种动物的许多词汇之一。很明显，这种动物可能在很早之前就为欧洲人所熟悉了，而且是以其它许多名称出现的。这种长有毛皮和牛毛浓厚的长尾牛在西藏及其周边地区的经济中起着重要作用。牦牛尾的商业交流更引人注目。它们确实不会不引起西方旅行家们的注意，而且在大家认识这个藏文词之前很久就已经如此了。虽然这些旅行家们到达西藏是较晚的事了，但他们在很早之前就曾赴印度北部和蒙古旅行并耳闻目睹了这种动物。

提到这种动物的古代游记要追溯到中世纪，甚至要追溯到拉丁的上古时代。游记的特点有时指该牲畜本身，有时又指其尾，有时又同时指这二者。牦牛尾数世纪以来就形成了一种独立于提供这种牛尾的牲畜本身的商品。

我们于此并不企图对可能是指牦牛或牦牛尾的所有西方古代史料进行一番全面的研究。我们仅仅引证其中的一些在巴黎各图书馆中很容易得到的史料。我们希望将来的某一天能有其他人来解决由这篇简单的调查报告提出的动物学或语言学问题。

第一位可能被认为曾提到过牦牛的作者是老普林尼。他于公元1世纪著书立说，他的《自然史》一书成了其时代各种知识的百科全书，几乎也是有关上古时代的取之不尽的资料来源，它当然也引起了同样多的争论。普林尼在对罗马社会与印度之间的持续关系的描述和对中亚的一种比较含糊的认识中，在有关这些地区的牲畜问题上描述了多种印度的牛——野牛或驯养的牛。其中有一种野牛生活在斯基泰（我们应将此理解作一个包括欧洲的俄国、西西伯利亚和中亚的广阔地区，普林尼在该地区内提到了许多至今尚有部分未被考证出来的民族）的野牛，称之（使用了复数宾格形式）为“长毛野牛”。大家经常思忖这种长毛野牛是否就是原牛之先祖，即直到11世纪仍生活在波兰和立陶宛的野牛。不过对这种“野牛”的考证本身又受到了数世纪期间使动物学家仍产生分歧的有关野牛、原牛、远古牛、欧洲普通牛、水牛等之间的长期辩论（总而言之，是有关笼统的牛之分类的辩论）的影响。此外，这些长毛野牛也可能恰恰就是牦牛，正如傅歇·道卜松维尔所认为的那样。此人于1783年应毕丰的要求

而发表了有关印度动物之所知的著作。但他承认他本人未曾亲眼见过牦牛，他似乎是唯一一名将牦牛与普林尼的野牛进行比较的人。在对各种牛进行分类时的那种犹豫态度明显出自作者们都被迫论述他们未曾亲眼见过牦牛这一事实。此外，由18世纪之前欧洲的作家们描述的许多亚洲动物的情况均如此。这样一来，从一个世纪到另一个世纪，从一名作家到一名辞书编纂者，人人都产生并坚持着这样的传统，有关麒麟、蝾螈、龙、虎蚺等动物的情况即如此。我们的黄牛不太令人惊奇，也更容易辨认，只好“把牛称为牛”了。

在公元3世纪时，希腊的辞书编纂者埃利安则以其拉丁文名字克洛提尤斯·阿埃利阿努斯而为人所熟悉。他的《历史变化中的动物本性》一书向我们描述了印度的某些牲畜。他于其书第15章第14节中论述了两种野牛，其中之一为一种极其凶暴的牛，其双角完全为黑色，尾巴为白色。他写道，可以用其尾作蝇拂。大家可以想象，这种比定把我们引向了牦牛的线索。在埃利安时代之前很久和直到今日，牦牛尾（经常为白色的，是最为珍贵者，有时也有黑色的）都在印度被用于制造蝇拂。其梵文名称叫作Camar（应该读作tsamara或tsamar），而且大家在近代尼泊尔文中也发现了它。我们饶有兴趣地指出同一个词在梵文中也是指长着这种牛尾的动物。在印度北部的近代语言中，用于指牦牛尾的词变成了Cauri（应读作tsauri）、Cawari、Camari，有时也把同一个指牛尾的词理解作蝇拂和这种动物本身。

我们回头再来谈谈埃利安，他也未向我们提供有关白尾黑牛的更多情况。但在稍后不远处，叫作《论印度的食草动物》的第16章第11节提供了对印度另一种引人注意的动

物的比较详细的描述，它完全未被分于牛类（其它地方也没有这样作），而是分在“食草动物”一类中：

“这是印度的一种以食草为生的动物，比马大两倍，长着一条尾毛很茂密和很黑的牛尾。牛尾毛比人类的头发更为纤细。印度的女子大量使用它们，将之编织，并非常漂亮地结在她们自已的青丝中。这些牛尾毛中有一些长达2肘尺，有时从同一毛根中长出3根牛毛。在所有这些牲畜中，它们是最胆怯者。事实上，如果它感到受到了某人的注意，立即就会逃之夭夭，极为灵活和飞快地奔驰而去。如果它受到了狗和马的威胁，它便会决定让它们捕获。它首先将其尾如同某种荆棘丛一样地掩藏起来，等待猎人从正面到来。它恐惶不安，自我蜷缩为一团，怀着某种自信地进行抵抗。它确实认为如果大家看不到其尾，就会认为它没有任何价值了。因为它非常清楚地知道其高贵之处恰恰是其尾巴。但它对事态的这种看法完全错了。因为猎人向它放带毒的箭，割下了他们猎获物尾巴，然后剖开其全身，剥下整张颇有用处的皮，最后将其尸体遗弃，因为印度人从不食其肉”。

该文被视为对牦牛的首次描述，我们发现后来的所有作者们都引证它。大家从中首先发现了这种其尾巴特别漂亮和很纤细的牦牛，正是由于其尾而珍贵。但本处指出它们为黑色的，而它们在上文由埃利安提到的印度牛身上却是白色的并用于制造蝇拂。大家当然会发现，埃利安未在白尾野牛与黑尾食草动物之间作任何比定，他把它们分在不同的类别中了。

当这种动物受到追捕并将其尾藏于荆棘丛中的办法对付猎人的奇特行为使人联想到由拜占庭修士科斯麻·印迪科普

洛斯特（他“曾在印度航行”）于他在6世纪时写成的《基督教国家风土记》中描述的另一种印度野牛的奇怪行径：

“印度的野牛是一种庞然大物。印度人正是从这种动物身上取下军官们装饰其军旗并作为点缀物而置于其马头上的Tooufa。他们声称，当这种动物的尾巴在一颗大树的附近被羁绊和不得不损害其一根尾毛才能摆脱险境时，它们不肯忍受这种耻辱，而是一直停留在那里，让印度人有时间赶来并割掉其尾，它在丢掉尾巴后才会匆忙逃遁而去”。

我们将要指出，这一小段文字资料使人联想到了牦牛尾的一种新用途。这一次并不是作为蝇拂或作为假发假须使用，而更应该作为军旗上或马头上的标志来使用。大家经常发现由比较近代的旅行家们提到的这种用途。在这一问题上，我们无法考证希腊词Tooufa的具体意义，近代的译者们也仅仅把它留作希腊文。它无疑是一个土著名词。此外，由于科斯麻·印迪科普洛斯特在另一段文字中非常准确地翻译了用于指麝香的印度字kastburi，我们可以希望他在这一问题上也能正确地翻译一个土著名词。该词可能为突厥文tough（其中的g不发音）的不大相似的同类词。据巴尔比埃·德·梅纳尔1886年的突厥文——法文辞典解释，它意指“一种水牛尾或马尾，被染成了红色或白色，系于一根红色的长矛杆上……这是权力和指挥权的标志”。

这种没有完整尾巴的不光彩的动物在被一棵树挂住尾毛时等待印度人来活捉（大家甚至直到18世纪的特雷夫辞典中仍会发现记载有这样的故事）的行为虽然与埃利安描述的那种受追捕的动物相差甚殊，但仍然与它具有某种相似性，如在猎人们远远遥望到它的外表形象方面：牛与人对峙，背靠

一荆棘丛或一棵大树。我们无法解释这种行为，但它可以被一部分人解释为这种动物怀着让人相信它并无尾巴的希望，而另一部分人又把它解释为这种动物等待猎人来割尾巴，因为它已处于不可能独立摆脱这种危险的绝境了。

在此文之后，无论是“食草动物”，还是其牛尾可以用于装饰物的牛，在长时间内就不再出现在手抄本中了。为了再次找到这种动物的踪迹，我们必须等到13世纪，即由圣——路易国王于1253年派向蒙古大汗的方济各会修士鲁布鲁克。他穿过了西伯利亚和蒙古，一直到达哈拉和林。在唐古特人（这里指包括甘肃和鄂尔多斯在内的唐古特或西夏王国的居民，他们后来归附了蒙古人）的问题上，鲁布鲁克写道：

“他们拥有一些非常骠悍的牛，象马匹一样拖有一条布满尾毛的尾巴，其腹部与背部均由长毛覆盖。它们的腿比其它牲畜短小，但却非常狂暴。它们拖着蒙古人那庞大的活动住宅四处迁徙，其双角很细，长而尖，且具有明显的棱角，以至于它们必须时刻都要磨其角尖。如果不对它们唱歌，其乳牛从不让交配。这种牛的天性也完全如同水牛。一般当它们看到某一穿红衣服的人时，便会冲上前去挑死他”。

克默兰于18世纪时看到了卡尔梅克人中的牦牛并对它们作了描述。他把这一段文字视为对牦牛的描述并作了注释。至于比丰，他也很关心这篇描述，我们将于下文再来论述这一问题。

马可波罗（他在中国长期居住之后，于1295年返回了威尼斯）于同一地区（额济纳王国，唐古特辽阔地区的王国之一）发现了野牛，体态大如大象，看起来非常漂亮，因为它

们浑身长满了毛，唯有背部除外，“它们浑身为白色和黑色，其毛长达四掌，漂亮得简直成了一种奇迹。它们幼小时酷似家畜，以至于人们大群地饲养。大家让它们负重和派作多种用途。它们也可以耕田。由于这种牛具有极大的力气，所以能比其它牲畜多耕两倍之多的田地”。

因此，这就是我们的牦牛，它们在13世纪时已经得到了一定程度的驯化，至少在该地区变成了一种能够拉车、驮载和耕田的牲畜。但我们归根结蒂面对的是两种牦牛。一类是印度牦牛，以有关其牦牛尾的传说为特征，为一种野生牦牛；另一类则生活在西藏北部，这种牲畜在那里是作为驯养牲畜而出现的。我们还应知道这里是否系指同一种牦牛。这就是自从16世纪起，瑞士著名的自然学家孔拉德·格斯纳曾相信过的情况。此人于其《孔拉德·格斯纳有关唐古特南部动物历史的著作》（1551年出版第1版）第1卷中共用了340个字来描述这种食草动物。我们手中掌握有该书的1603年版本，令人遗憾的是它未包括这种食草动物的图片。它是自埃利安以来第一部具有相当意义的著作，而且这最后一段文字又多次被几乎是逐字逐句地作了转载。格斯纳在这段文字中又补充了相当数量的新参考资料，其中仅有一种出自一部游记著作（尼古拉·威尼图斯，又叫作尼古拉·迪·孔蒂，其著作问世于15世纪上半叶），有3种资料源出于辞书或百科全书的编纂者：瓦里努斯（法沃里诺·瓜里诺，曾任诺切拉的主教，其辞典编纂于1523年）、沃拉特拉努斯（又叫拉法埃尔·马菲，1452～1522年人，《世界城市考》的作者）和阿奈阿斯·希尔韦尤斯（埃奈阿·希尔维奥·德·比科罗米尼，或叫作庇护2世，1458～1464年任罗马教皇，特别是

一部《亚洲和欧洲风土记》著作的编纂者）。瓦里尤斯没有补充任何新奇内容（“一种以草和禾本科植物为食的动物，比一匹马要大两倍”）。据沃拉特拉努斯认为，这种动物非常胆怯，当它受到追捕时，便会自动甩掉尾巴以后逃走，它已感到自已是由于这种尾巴而成为珍兽。至于尼古拉·迪·孔蒂的资料，我们按照格斯纳所提供的拉丁文本而于此略加引证：“在被他称为摩诃支那（大秦，Macin-um，用于宾格形式）的一个远东省份中，在印度的群山和契丹（编纂者注：“似乎应将此理解作赛里斯人地区”）之间，在与契丹并列的这一地区，有一些白色和黑色的牛，拖有一条如同马尾一般的尾巴，但其尾毛更为茂密，一直拖到蹄子处。这条尾巴上的尾毛极其纤细，如同羽毛一般轻盈，价值昂贵。那些骑士将它悬于其长矛的顶端，把它们作为一种高贵身份的标志”。

我们还将指出，尼古拉·迪·孔蒂书的一种意大利文本（即帕拉斯于18世纪在他有关卡尔梅克人地区的牦牛的报告中曾引证过的那个版本）对这种牛的描述基本相同，但在所指地区上略有差异（这里是指蛮子王国）。我们无论如何也应该将这种牛的栖身地视为汉藏走廊地区，也可能是在四川一带。我们需要考虑在蛮子地区（宋代的中国，中国西方）和契丹（忽必烈的中国，中国北方）之间的古代划分，即在蒙古人尚未完成征服整个中国之前的政治疆域。

最后，至于格斯纳的文献，我们应该指出，对各位不同作者著作的段落的剪裁并不特别清楚。我们觉得“威尼斯人尼古拉”（尼古拉·迪·孔蒂）的文献被完整无缺地转引进了阿奈阿斯·希尔韦尤斯的著作中，否则我们就不会明白一

段至何处结束和另一段自何处开始。

格斯纳认为几乎可以肯定是指与“食草动物”为同一动物的所有这些资料都能互相印证。大家还会发现，在格斯纳的书中就如同在埃利安的书中一样，那种食草动物并未被划分在牛一类中，虽然这一类非常重要并包括了印度的野牛，而是自成了一个独特的项目。

瑞士自然学家的这一段文字又由后来的作者们重复和引证。正是从他们开始，大家才最终把这种“食草动物”的定性运用于我们的牦牛。

到了16世纪末左右，英国的旅行家们才开始以日益增多的数目游览印度。在世界的这一部分，葡萄牙人的时代很快就让位于英国人的时代了。哈尔夫、菲斯可能是1583—1591年间第一位赴不丹的欧洲旅行家，在那里他听到了来自北方大山另一侧（很可能是指西藏）的商人讲述的该地区存在的一种长有特殊尾巴的奶牛：“他们割下了其奶牛的尾巴并高价出售，因为这些地区需求并珍视它。它们的尾毛有一码长，其尾的基部约为一拃长。他们作为装饰物将牛尾挂于大象头上。这些牛尾在勃固和中国被广泛使用，那里大量购买和出售之……”

大家可以在1625年著名的布尔萨斯书的第1版中读到这一个已经变成刊印本书的故事。后来，到了1699年，在阿姆斯特丹用法文出版了弗朗索瓦·贝尔尼埃的游记，这名法国医生曾长期为大莫卧儿人奥伦宰卜服务。我们可以从中读到这样的记述：“大吐蕃的国王”对于奥伦宰卜的行径和可能的征服计划感到非常战栗不安，于是便给他送去了该地区特有奶牛的珍贵白尾，他们作为装饰而悬挂于大象的耳朵

上……”

我们在17和18世纪的各种游记中还可以发现其它的同类简单记载。这些旅行家们甚至还不失时机地刊印这种动物的图：尼古拉·威特松于17世纪最后几年中曾在尼布楚和黑龙江流域旅行，他提到了一些自称为Boeboeli的牛并于第1卷第66页中提供了一幅图片（《从北到东的鞑靼地区游记》，阿姆斯特丹1705年版）。这幅图向我们出示了一些长有很长和绒毛茂密尾巴的牛，其中一头长有角，另一头则无角。伊斯普兰·伊德斯游记的插图中同样也发表了一幅非常相似的图片，此人是俄国沙皇于1692年派向中国宫廷的使节。他确实提到了在安加拉河流域的布里雅特人中栖身的一种“长毛牛”，指出其长而多毛的尾巴。这位作者写道：大家向布里雅特人购买“很肥大的牛以驮运输往中国的商品”。在布鲁因的游记中同样也发表了这种牦牛的图片及其释文，如1714年的荷兰文本、1718年阿姆斯特丹的法文本（布伦人科尔奈义经莫斯科在波斯和东印度的游记）。“长毛牛”的图片载法文版第120页的正面。大家还可以在赴西藏的意大利传教士们的著作中发现暗示这些动物的内容，如在弗朗切斯科·奥拉齐奥·德拉·佩纳·迪·比利修士写于1730年的《西藏地区概貌》一书中（我们认为其中似乎是第1次使用了iak一词）和在奥古斯定·乔治神父的《藏文词汇》中。后者的第1版问世于1759年，其中同样也出现了指牦牛的同一个词。

菲斯、贝尔尼埃、威特松、伊德斯、佩纳、乔治都提到了这种很容易辨认的动物，而又没有使用“食草动物”一名。这个名字后来又突然出现了，但都是以并不太恰当的方式出现的，因为它明显是错误的。它于1759年出现在奥贝

尔·德拉赛斯奈·德布瓦的《动物分类和通用辞典》一书的第2卷中。大家非常惊奇地从中读到，食草动物（特别是暗示埃利安的说法）是一种长有纤细而结实的长毛的牲畜，具有非常漂亮的长尾，生活在好望角。这一记述是以好望角地区的游记为依据的，无疑属于一种确实已存在的种类，但在与我们本文有关的牲畜问题上却出现了混乱。此外，赛斯奈依虽然是根据其它史料，但却讲到了这种食草动物是印度的特有种类。在这种辞典中，大家还发现这种动物并未被划分在牛一类中。然而，就在有关牛的这一章中，大家发现他提到了特别肥大的一种牛，这是已知世界上最大的牛，它们生活在“鞑靼地区的额鲁特人辖地内”，也就是说它们生活在卡尔梅克或西蒙古人地区、准噶尔和西藏的北部。

我们就要结束这种很可能是有关一种错误的题外话了，再回头来谈我们的亚洲长毛牛。在18世纪时，由约翰·乔治·克默兰最终为我们提供了第1篇真正科学的论文，这位德国作者曾赴西伯利亚为俄罗斯帝国政府从事了一次真正的科学考察。当时确实是俄国人开始系统地考察西伯利亚大陆的时代，他们的势力在那里逐渐扩大了。克默兰（不要把他与其侄子萨米埃尔·乔治·克默兰相混淆，后者同样也曾于俄国领土上从事过科学旅行）亲眼看到并长期研究了一种特殊的奶牛，他称之为“打呼噜的奶牛”。这一术语出自这种动物并不是哞哞叫，而是象猪一样打呼噜的事实。它确实是牦牛的特征。由此再加上已经作出的描述（长毛和马尾），大家便不会怀疑这里确实是指一种牦牛了。

克默兰的描述已于1760年发表于《圣彼得堡皇家科学院新论丛》（它在开始时几乎完全用拉丁文或法文发表，一般

均由非俄国人所作。由于它们用拉丁文发表这一事实就使整个欧洲的学者都能理解其中的内容了）第5卷中。它很快又由比丰重复（《鞑靼地区的奶牛》），他实际上是将克默兰这篇论文第1部分的法译文收入了他于1767年在巴黎出版的《综合和独特的自然史》第15卷中。至于这种动物，克默兰无疑在发表其论文之前就长期地研究过它了，可能是于1734年左右在托木斯克和托博尔斯克。它是一头"从卡尔梅人地区带给俄国总督的牛"，这已经是一年前的事了，在克默兰研究它的时候。下面就看一下他是怎样描述这种"打呼噜的长毛的和长有马尾的奶牛"，我们于此将转引比丰的译文：

"它有两俄尺半长。大家通过这一尺寸便可以判断绘图者确切地表达了这种身体各部比例的大小了（事实上，文中附有克默兰令人根据原来的尺寸而绘制的一幅图）。其身体酷似一头普通奶牛，双角向内弯，身上和头部的毛为黑色，唯有额头和脊柱特殊为白色。其脖子有一绺鬃毛，整个身体就如同公山羊的身体一样，由一层很长的毛覆盖，并一直垂到膝部，从而使其蹄子显得特别短，其背部隆凸成峰状。尾巴酷似马尾，生长有白色和很茂密的毛，前蹄为黑色，后蹄为白色，全部酷似牛蹄。在后蹄跟上，有两绺很长的毛，一绺向前披，另一绺向后披。在前蹄的蹄跟上，只有一绺向后披的毛。其粪便比奶牛粪略为坚硬一些。当这种动物想撒尿时，便将其身体向后缩。它不象黄牛一样哞哞叫，而是如同猪一样打呼噜。它性野，甚至可以说是性暴。因为除了喂它的人之外，它会用头牴所有那些接近它的人。它非常艰难地容忍家养奶牛的存在。当它看到这样的一头奶牛时，便会打呼噜，而这是它在其它任何背景下都很少出现的行为"。

克默兰对他首次遇到的这种动物感到惊讶和困惑不解，他将此既与13世纪时鲁布鲁克对“蒙古人的牛”作了比较。同时又与同时代的另一位旅行家巴孔修士的一部著作作了比较。特别是在这种牛的母性之奇特行为方面更为如此。据鲁布鲁克认为，这种母畜从来就是只能在有人为它们唱歌时才允许交配，而巴孔认为它们只有在同样的条件下才允许挤奶。克默兰居住在托木斯克，从卡尔梅克人中搜集到了有关这些奶牛习惯的资料，他同时也向一名俄国人或过去曾作为战俘而生活在卡尔梅克人中的哥萨克人打探。向他提供资料的任何人都没有证明有关唱歌的故事，克默兰以及后来的巴孔便在这一类动物中放弃了那些可能是错误的传说。同样他们还讨论了这种牲畜在红色面前就会变狂暴的问题。这是比较容易核实的事实，基本适用于所有的水牛。

对于使这种动物获名的“打呼噜的奶牛”以及后来我们所说的“打呼噜的牛”之典型特征，比丰持很大的保留态度。他认为这种呼噜（而且不太常见）“可能仅仅是克默兰曾看见过的个别牦牛的特殊嗜好”，并把它与我们的公牛在发情时所发出的那种声音作了一番比较。他于1776年出版的其书补遗第3卷中又重复论述了这一问题。但比丰与克默兰相反没有亲眼看到这种动物，而是从遥远的地方判断的。他将这种动物分在野牛一类，后来遭到了其他自然学家的否认。

克默兰从这些为他提供资料的当地人士和那位哥萨克人处获悉，卡尔梅克人饲养两种奶牛，如同其论著所阐述的那种奶牛一样：萨尔鲁克（Sarlouks）和哈伊努克（khain-ouks）。萨尔鲁克是他看到过活动物的那一种，即“打呼噜

的牛”。我们还应该指出，“萨尔鲁克”是第1次使欧洲人听到的一个名词，古伯察神父在1844～1845年也于西藏东部听到过该词，他译作Sarligue，认为它是一个指牦牛的“鞑靼词”。至于Sarlouk一词，它于18世纪时进入了俄文辞典。事实上，达尔的俄文辞典在1882年版本中指出Sarlouk一词出自西伯利亚文Sarlyk，系指“一种蒙古或西藏的奶牛”。但他在对该词作定义时却在牦牛与瘤牛之间犹豫不决，不敢定夺。

第2种家养奶牛为哈依努克（khainouk），它与萨尔鲁克的区别仅在于其头和角更为大一些，其尾如同马尾一样开始而又如同奶牛尾一样结束。除此以外，它没有任何特殊标志。正如帕拉斯于数年之后告诉我们的那样，khainouk一词是于卡尔梅克人中很通行的一个词，大家经常在他们的宗教经文中发现它。

最后，克默兰他在科学院的报告中写道，据为他提供资料的卡尔梅克人认为，该地区还存在有另一种野牛，叫作不花（Boukha）野牛，比萨尔鲁克牛更大，又绝不是驯养的，极其凶猛残暴。如果向这些野牛之一射箭而不使它受伤立即倒地毙命，那么它就会追袭猎人，用角把他们挑起来并抛向空中。一旦当人落地之后，它就会重新把它挑起来并再次抛向空中。它一直长时间地从事这种游戏，直到其敌手死亡为止。那名卡尔梅克人介绍说，这种野牛将猎人挑在其角上一直到尸体干枯和大风把它吹成尘埃的情况并不罕见。这种野牛并不是在卡尔梅克人地区的土生土长的，其原产地更应该是唐古特王国或西藏（在18世纪时，“唐古特”确实基本上就相当于广义上的“西藏”一词），它们经常出没在“西藏

的大山中，独龙江畔、于阗王国的边境和距那里有两日行程的地区”。他的这一资料出自那名曾作为战俘而生活在卡尔梅克人中的哥萨克人。此人还说西藏的这种野牛和卡尔梅克人的萨尔鲁克为同一种动物，只不过前者呈野生状态，后者已变成了驯养动物。

我们现在面对的是三个种类：萨尔鲁克和哈依努克，它们在不同程度上已被驯养，但起源于不花牛，即西藏的野牛，这一种牛继续使自然学家们感到好奇。我们再回头来谈这一问题。比丰于其出版于1776年的书的补遗第3卷中提供了一种新资料，即由曾陪同彼得大帝的使节出使中国皇帝康熙的英国人柏尔提供的资料。这次旅行的游记（《从俄国圣彼得堡赴亚洲各地旅行记》）于1763年用英文发表。1720年，柏尔于托木斯克地区的大山和森林中发现了一种被鞑靼人称为布布尔（Bubul）的牛（它又使人联想到威特松的Boeboeli）。它肩头很高，拖有一条从臀部到顶端遍布纤细长毛的大牛尾，如同马匹一样，大家驯养它。

我们现在再从北部种类讲到南部种类。1774年，继不丹地区的政治动乱之后，英国总督哈斯丁经不丹向扎什伦布的扎什喇嘛派去了一名心腹即博格尔，作为他的外交使节。博格尔除了其外交使命外，还必须设法携回“一对或数对长有被大家称为奶牛尾（原文作Cowtail，即Chowrie，指在印度使用的牦牛尾）的牲畜”。当时尚没有使用yak（牦牛）一词。事实上，博格尔确实把一对牦牛送给了哈斯丁，但它们在到达加尔各答之前就死去了。由于各种原因，博格尔游记的全文仅于1876年（博格尔死于1779或1780年）才在马卡姆的书（《从孟加拉湾出使西藏记》）中发表。但从1777年

起，有关这次旅行的许多资料就已经由斯特瓦尔根据博格尔收到的书信而发表于《伦敦皇家学会哲学译丛》第67卷，第2期，第465～492页中了。我们从中发现了对“这种与大家在其它任何地方发现的种类都不同的奶牛或公牛品种”作了介绍。它们比正常的西藏牛个头更大，长有外表闪闪发光的浅白色绒毛。其主要特征是它那肥大而长长的尾巴，长有如同漂亮的母马马尾那样的尾毛，但更为纤细和更为闪闪发光，售价相当昂贵，被用作安装在银柄上的蝇拂。印度的任何一个显赫人物从来不会不在两名携带蝇拂的仆人的簇拥下出行。

所有的这些资料都应该根据从在北部最新获得的新观察成果来汇集和分析。德国学者彼得——西蒙·帕拉斯曾于1768—1809年间应卡特琳娜二世的邀请而将其全部精力用于俄罗斯帝国的科学工作，特别是在西伯利亚地区为她效劳。他有机会如实地研究过这种动物。1772年，他在伊尔库茨克得以在总督德布里尔先生的家中发现了两头公牦牛和数头母牦牛，它们是由一名归附了中国的蒙古头人于3年前奉献给总督的。母牦牛刚刚生下了两只小牛犊。应这名学者的要求，总督令人宰杀了一头公牦牛，帕拉斯对它作了解剖。他的研究结果和释文都刊布于《彼得堡皇家科学院论丛》中（后又补充了新释），1777年号（出版于1780年），第2期，第737—257页，以《对马尾水牛的记述》为题刊行，附有实物图片（帕拉斯认为由克默兰提供的图片很糟）。帕拉斯在仔细地描述了其标本（约长为2.25米）之后，又重新研究和讨论了其前人的记述，如克默兰、比丰、埃利安、马可·波罗、鲁布鲁克、孔蒂、伊德斯、威特松、贝尔尼埃、斯特瓦尔等人。他认为

所有这些作者论述的都是同一种动物，这就是在《藏文辞汇》中以其藏文名称yak（牦牛）而命名的那种动物牦牛。但最通用的还不是该词，帕拉斯保留了“马尾水牛”一名。他确实将这种动物作为“水牛”，驳斥了比丰刚刚把它分为野牛类的作法。据帕拉斯认为，这一错误是由于比丰作为其分类基础的克默兰之质量不佳的图片和不太完整的描述而造成的。帕拉斯认为西藏的野牛为克默兰的奶牛和出现在印度并被移殖到小亚细亚与南欧的水牛的共同始祖，所有这些牲畜都是我们普通牛的近亲同类。他研究了这批动物的那些一般都要被提到的特征（它们的呼噜声、面对红色或其它强烈颜色的暴虐性情），论述了它们的尾巴及其用途（我们顺便指出，中国人使用的白色牛尾，在把它们被染成红色之后制成他们夏帽上的缨子。我们一直到19世纪的百科全书和辞书中都不断发现这些资料，它明显是以这篇论文为基础的）。他介绍了中国人为称呼这些牛而使用的“洗牛”一词，因为这些牛非常害怕炎热。当天气酷热时，它们一旦遇到水就会纵身跳入洗澡。最后，他诠释性地概括了一下大家在他之前对于这一问题的全部所知，从中加入了不少个人的看法以及他在伊尔库茨克搜集的资料。

在有关蒙古人和卡尔梅人的牛之问题上，帕拉斯介绍说：“哈依努克或喀依努克在我们的所有卡尔梅克人中都很著名，经常在他们那论述殡葬仪礼的圣书中重复提到它们。但它们的巫师中最为贤明者，甚至是那些生活在西藏与西伯利亚之间大漠中的人都向我断言说，大家毫无分别地使用哈依努克或萨尔努克的名称，分别指这种牲畜的大小种类。第一类是西藏的普通种类，第二类则由于蒙古不太适宜的气候

而使它们从那种大个头上蜕化了。大家只会偶然地发现它们的尾巴根或身体的其它部分光秃秃的和没有长毛。因此，所有卡尔梅克人都认为西藏牦牛的大品种（无论是野生的还是驯养的）与在阿斯特拉罕饲养的波斯短毛牛仅在其皮毛方面有差异，它的毛如同我们的小品种一样丰满”。对于斯特瓦尔书中的一条记载（也就是由博格尔提供的有关他于不丹和西藏的旅行中获得的资料）以及西藏人对其牦牛的宗教般崇敬的态度，帕拉斯记载说，这一切与他从“热衷于西藏迷信”（指藏传佛教）的蒙古人中以及“通过他们的宗教书籍”所获得的资料相吻合。最后，据为他提供资料的西蒙古人认为，阿尔泰大山脉中有一些在蒙古文中叫作苏贡的野水牛，但帕拉斯认为这些野水牛（根据记载来看肯定是牦牛）事实上派生自“那些被喇嘛和被开除教门的卑懦之徒在博格达神山附近与其它牲畜同时使用的家畜，博格达山位于阿尔泰大山脉的中央。大家出于宗教的原因而向该山的山神奉献畜群”，因为据卡尔梅克人认为，马尾水牛在一般情况下在这些地区并不以野生状态生活。

总而言之，帕拉斯最终把这两类牛结合起来了，这就是说他把北部鞑靼地区的奶牛与南部的蝇拂尾牛结合起来了，并辨认出了它们的土著名称。西藏野牛亚种的是牦牛，饲养的牛即由此而出。从埃利安的“食草动物”到他自己的“马尾水牛”的标本，这是结合了的所有资料并在对此作出纠正时简化了其分类。

大家在他选择“马尾水牛”一名以指克默兰不久以前称为“打呼噜的奶牛”、“鞑靼奶牛”以及当地土著人称之为萨尔鲁克、喀伊努克、苏贡、不花……的问题上可以发现，

牦牛那极其漂亮的尾巴明显使人联想到马尾，在所有的观察家们笔下都会出现这种比较。但在俄罗斯生活了许多年的帕拉斯所采用的名称之来源也可能是一个典型的俄文词bountchouk，而且该词也不是斯拉夫语而可能是突厥语起源，但很早就已传入俄文词汇中了。据达尔的俄文辞典解释，bountchouk恰恰是指“一匹马或一头印度牛的尾巴，挂在一个带装饰的矛杆上。它在土耳其建立正规军之前曾被用作帕夏的等级标志（由此而起源了一句俗词：拥有1、2、3个尾巴的帕夏代表着他指挥的军队数目）”。同一个词也指乌克兰哥萨克人首领的指挥棒。在帕拉斯时代，也肯定是他首次涉及到这种物品和动物时听到的大家讲的一个词。他直接用法文写作“马尾”，而他清楚地知道英国人称之为Cowtail，因为他曾读过斯特瓦尔的文章和英国作家们所写的著作。

帕拉斯在讲到希望一名自然学家旅行者通过印度进入西藏并向我们提供有关西藏牦牛的确切资料时结束了其论文。直到那时为止，正是大家在牦牛的科学观察方面失误最多的时候，它仅仅是以保存在伦敦的博物馆中的两个很漂亮的牦牛尾的形状而出现在欧洲的首都。其一为黑色，约有1.50米长；另一个完全是白色，足有2米长。但自然学家们尚没有得到动物本身的标本。不过这种现象不会再持续多久了，萨米埃尔·图尔纳很快就成功地在西藏本地得到了牦牛。

事实上，于1783年又继续了博格尔出使扎什喇嘛的使命（在此期间，扎什喇嘛和博格尔2人都已去世。扎什喇嘛刚刚转生，这次出使是为了与他建立关系而组织的）。萨米埃尔·图尔纳经不丹进入了西藏。从我们的辞典来看，先在英文后在法文辞汇中采纳yak一词来指牦牛正是出自这次旅

行。图尔纳不仅随心所欲地研究了并耐心地描述了不丹北部的这些牦牛（我们可以参阅其书第185页及以下，因为于此引证这一段文字太冗长了），搜集了大家所知道的西藏本地有关牦牛的一切资料。他从那里带回了两头牦牛以送给英格兰的瓦伦·哈斯丁（因而不会早于1785年，这是哈斯丁返回的时间）。两头牦牛中的一头活着到达了大不列颠（它于旅途中也用角挑刺了关闭在它附近船舱中的一匹马）。它经过一段倦怠和麻木迟钝之后，又恢复了健康和精力，生育了许多牛犊(可能是通过与英国或印度奶牛的杂交)，所有的公犊都无后裔而死去，而其中的一头母犊却与印度公牛生了一头牛犊。这头牦牛有幸成为著名英国动物画家乔治·斯图卜的模特儿。他画的那幅画后来被刻版，用于1800年出版的图尔纳书的英文版和法文版的插图（见上文所引出使记）。

因此，这就是牦牛。因为大家现在都这样称呼它，在欧洲被正确地定名、为人所知并有骨有肉地引入到那里。对于其生活习惯和经济作用，大家仅知道一些基本要素。越来越多的旅行家们都描述了它：吉尔巴特里克于1793年在尼泊尔，雅克蒙于1830年在喜马拉雅山，古伯察神父于1844年在西藏提到了牦牛。它也被收进了巴尔富尔1857年的《印度和东亚及南亚百科全书》的第1版中，其中罗列了有关牦牛的不同名称以及在西藏和喜马拉雅地区的杂交品种的许多细节。大家都争相进口其标本。帕拉斯于其1811年的《俄罗斯——亚洲动物志》中再次论述了牦牛问题（第1卷，第248～249页）并称它为"食草野牛"，而利纳则已经称它为"打呼噜的野牛"了，这些名称都得以延存下来。帕拉斯从1811年起就指出有人建议在莫斯科的驯化园中引入这一品

种。在英国，牦牛在克诺斯利的德尔比的动物园中占据了一席之地。在法国，古韦耶于1804年就抱怨自己甚至没有一副牦牛骨架，大家在长时间内只能满足于一只用草装起来的牦牛标本。巴黎自然史博物馆的馆长们在他们那“对旅行家们的指令”中要求为他们提供一头活牦牛。这一消息被法国驻上海的领事敏体尼知道了，此人便花费巨资和历尽千辛万苦从西藏把12头公母牦牛(4头长角的白牦牛,4头没有角的白牦牛，4头没有角的黑牦牛）运往上海，然后又亲自把它们装船押送到法国，此行由许多善于照顾牦牛的中国人陪同。1854年4月初，中国领事和牦牛都进入了巴黎植物园，这一事件引起了巴黎人的极大好奇。在儒略·罗斯坦的一本小画册（《植物园》，1855年）以及在1854年10月的《风景画报》中都作了报导（后者还提供了生活于畜栏中的牦牛群的插图）。“植物园中的中国人”使许多爱看热闹的人如同潮水一般涌来。中国人后来离开了，只有牦牛留下了。大家建议不仅要对牦牛进行研究，而且还要驯养它们并设法让它们繁殖。在1854年间，几对牦牛被分配给汝拉山、阿尔卑斯山和奥弗涅山地区的牧人。

牦牛转到了欧洲，我们的历史也就到此结束了。我们还将简单地提一下各种辞书的记载，以补充这一历史，以揭示“牦牛”（yak）一词传入我们辞汇中的过程。大家对于在法国科学院的辞典第4和第5版（1762和1798年）中以及在法文和拉丁文的《通用辞典》（一般通称为特雷夫辞典，1771年版）中还没有发现该词，不会不感到惊奇。相反，这后一部辞典使我们感到奇惊的是在“牛”一辞条下描述了“印度的一种野牛，极其肥大。有人声称，当它们的牛尾被

夹在一颗大树附近时，它就会停留于那里，而不是以丢失几根尾毛的损失忍受耻辱”。这似乎是直接出自6世纪的科斯麻·印迪科普洛斯特的论述。

各种辞典都始终严重落后于各种辞汇的实际用法。但我们很难解释yak一词出现在1878年的利特勒的著作中，而在法国科学院的辞典的第6和第7版（1835、1878年）中却付阙如，仅仅出现于1935年的第8版中。

1878年的利特勒的书为该词写了一个“完全独立的”条目，而《大百科全书》（19世纪末，没有具体时间，但晚于其中提到的普热瓦尔斯基的西藏游记）则将它置于“牛”的小标题之下。它为牦牛绘了一幅图（“牦牛，打呼噜的牛”）并将之分于“食草属”动物一类。拉露斯夫辞典（19世纪末，未标注时间）综述了埃利安、帕拉斯、克默兰等人的资料以及敏体尼的牦牛群到达法国的盛况。它的资料似乎取自帕拉斯或一篇对帕拉斯论著的述要。所以，尽管罗伯尔辞典将法国借鉴yak一词的时代追溯到1791年，但我们还可以证明该词于1730年就出现在意大利文中，于1780年又由帕拉斯提到，帕拉斯取自1759年的一部著作，但它仅仅于19世纪下半叶才进入我们法国的辞典。

同样，这个藏文词yak于1880—1882年间进入了达尔的俄文辞典中，虽然在对它作的定义中出现了某种犹豫。我们确实发现其中对yak一词的解释为“克什米尔的牛或奶牛，长有马尾，又叫koutass”。koutass一词的其第1个辞义是“带流苏的绳子”，第2个辞义是“长马尾的印度牛，牦牛、萨尔鲁克、打呼噜的野牛”（该词同样还有其它会使人联想到装饰物的意义）。对于Sarlyk一词（肯定就是古伯察神父

所说的Sarligues），我们发现了这样的解释："西伯利亚的Sarlyk。指蒙古或西藏的奶牛，也就是牦牛koutass或野牛或瘤牛"。

对于其它的解释，我们在这些定义还中还应该指出，牦牛的栖身地是克什米尔。同样我们上文引证的《大百科全书》指出，牦牛在同一时代生活在"西藏或拉达克的山区、雅鲁藏布江流域和哈拉和林的山坡山"。其中同样还指出了"一个栖息在更靠北部和西藏山脉西部的种类"。普热瓦尔斯基称之为"亚食草动物"，因为它们不象其它牦牛那样打呼噜。所有这一切都似乎在规避开博格尔和图尔纳有关不丹与其附近的西藏地区以及由图尔纳将这种动物送往英国的资料不谈，同时对已由其他旅行家指出的青海湖一带的牦牛也保持沉默。

我们还可以提出另外一种看法，它涉及到了从最早的时代起引证的所有文献，触及到了使用牦牛尾做蝇拂等等问题。仅有一人（埃利安）指出了使用黑色牦牛尾作假发，所有人都提到了整个东方从事蝇拂的大宗贸易习惯，其中有数人（孔蒂、科斯麻）叙述了这种牦牛尾挂在长矛和军旗上以作为尊严、权力等象征的用途，贝尔纳和其他介绍了牦牛尾装饰马匹和大象的例证，帕拉斯以及继他之后的许多人都曾写道中国人把牦牛尾染成红色以装饰其顶戴的情形。实际上，他们之中的任何人都未注意到在宗教的象征物以及印度或佛教的仪轨中使用蝇拂或将之作为王权象征（这就是指蝇拂的梵文词tsamar的意义之一）的例证，在维克多·雅克蒙于1830年提到这种用途（他于喜马拉雅山的卡纳瓦尔发现了一尊拥有12颗头的供像，在一次节日期间被推出来举行游像仪

式，其顶部伸出了由数根牦牛尾组成的一个特大的流苏。另外两个人则以白色牦牛尾不停地为供像掸尘）。这在稍后不久又成了民族学家以及那些研究宗教或东方艺术中的象征论者们应从事的研究了。

在我们法国使用指牦牛一词的历史要从“食草动物”引入的藏文词yak开始，中间经过了“打呼噜的牦牛”和“马尾水牛”等名称，它在逻辑上与它所反映的旅行史是同时发展的。同一篇调查可能会引起在波斯文、突厥文、蒙古文、汉文诸领域的某些人的好奇，这些领域肯定值得作这种探讨。

（原载巴黎1976年出版的《畜牧学志》第15期）

拉加里家族琐议

（西德）瑶青·卡尔斯顿著　沈卫荣译

有关西藏贵族的出版物迄今为止只有有数的几种。我们应该提到毕达克（Luciano Petech）的《西藏的贵族和政府》（Aristocracy and Government in Tibet，罗马，1973），但此书限于那些在1728和1959年之间其成员在西藏政府的高层中供职的显贵家族。希腊和丹麦的皇子彼得在《中藏贵族》The Aristocracy of Central Tibet，噶伦堡，1954）一书中，提供了一个仅200个贵族家庭的名册。不过这个小册子和前述毕达克教授的专题论文几乎都没有给我们提供有关最著名的西藏家族之一的拉加里家族的任何信息①。这篇短文的目的就是提供更多的关于拉加里巴的信息，主要是他们的早期历史，以及对他们特殊的礼俗和社会地位作一些考释。

拉加里巴（ལྷ་རྒྱ་རི་པ）是位于雅陇（ཡར་ཀླུངས）和达布（དྭགས་པོ）之间埃域（ཨེ་ཡུལ）的小公国的统治者。它北靠藏布江，南与聂（གཉལ）地接壤②。从农业这个角度看，这个地区并不十分富庶，因为人们可以发现这儿有既很长、又难忍受的草地——这在藏文文献中也曾提及——，而且只有少量的青稞可以种植。因此，它主要被游牧民居住。但是埃域却因富有黄金而出名③。黄金给当地的主要河流，通常被称为绒曲（རོང་ཆུ）④，以另外一个名字：赛曲（གསེར་ཆུ），即金河⑤。

拉加里家族的名称源自埃域之中部的名称，称为加里⑥。加里这个名字的前缀拉据说是奥赛拉日（འོད་གསལ་ལྷ་རིགས）的一个缩写，奥赛拉日不应该被认为是奥赛拉⑧的后裔或家族，而这正是贝尔所假定的⑨。事实上，它是古代吐蕃赞普之后裔所共有的一个标志⑩。拉加里巴这个名字也以下列形式出现：ལྷ་བྱ་རི་པ⑪，གྱི་རེ་ལྷ་པ⑫，གྱི་རེ་ལྷ་བཙུན⑬，གི་ར་ལྷ་པ⑭，并常常被缩写作拉日（ལྷ་རིགས）⑮、拉巴（ལྷ་པ）⑯，或只剩拉⑰。他们也作为加里萨宫（རྒྱ་རི་ས་སྐྱོང）⑱，即加里宗的第巴和第巴拉巴（སྡེ་པ་ལྷ་པ）⑲称闻于世，并还给予小国（རྒྱལ་ཕྲན）或法王（ཆོས་རྒྱལ）等头衔。这个家族的首领通常被称呼作拉加里赤钦（ཁྲི་ཆེན）⑳，加里赤钦和拉加里赤巴㉑。

至于这个家族的起源，据我所知，存在着两种不同的说法㉒。第一种说法是这样的：今天的拉加里巴的成员声称传承自朗达磨赞普的儿子斡松（འོད་སྲུང）。据说在米拉日巴时期，斡松的一个后裔是一位学者，撰有几本著作，他从西方来到了乌思藏。他起先安顿在泽当（རྩེ་ཐང），在此他被作为古代吐蕃赞普的一名子嗣而受到欢迎，被赠送了许多礼物，并准予蠲免赋税，享有很高的声望（a）。后来，他的家族迁徙至离丹萨替（གདན་ས་མཐིལ）不远的姜（ཞང）地㉓在帕木竹巴多吉杰波（ཕག་མོ་གྲུ་པ་རྡོ་རྗེ་རྒྱལ་པོ，1110—1170）的时候，这个家族中一名叫作夹波察哇绒巴（ཅད་པོ་ཚ་བ་རོང་པ）㉔的人与帕木竹巴发生了一次争端㉕。在1354和1435年间的某个时间，帕木竹巴和别的一些人将埃地捐赠给了他的后裔中的一位㉖。这个说法似乎是根据第五世达赖喇嘛之编年史中关于拉加里巴的记载㉗。另一种说法——不为这个家族的成员们所接受！——叙述了下边的故事㉘：在斡松的兄弟，那位有

名无实的云丹（ཡུམ་བརྟན）之后的六代[29]，生活着一位察那意希坚赞（ཚ་ན་ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན）[30]，此人充当了来自乌思和藏地之十人的施主。他也以桑耶之王称闻于世。他的儿子阿达赤巴（མངའ་བདག་ཁྲི་པ）有四个儿子，其中一位是菩提罗扎（Bodhiradza），此人在十一世纪的最后四十年间在桑耶与阿底峡相会，并成了后者的学生[31]。他被认为是拉止冈（ལྷ་འབྲི་སྒང）家族的鼻祖，这个家族中出了几位噶当派学者。传承自那个家族的察绒载波（ཚ་རོང་རྩད་པོ），此人被认为就是前面提到的夹波察哇绒巴。于是，他被说成是拉加里巴的鼻祖。

噶托仁增才旺诺尔布（ཀའ་ཐོག་རིག་འཛིན་ཚེ་དབང་ནོར་བུ）不但重复，而且接受了这第二种说法[34]，他强调拉加里巴传承自拉止冈巴，但拒绝接受斡松世系。孜本夏喀巴（ཞིས་དཔོན་ཞ་སྐབ་པ）[35]也更乐于接受云丹世系。假如五世达赖喇嘛的那位母方姨母与一位拉加里赤巴结成秦晋之好一事属实的话，那么，我们就可知为什么五世达赖喇嘛认为那个家族传承自斡松的原因了。很有可能他不乐意与那位和朗达磨的关系尚不是一个确凿的事实 的云丹的后裔攀亲，即使是远房的。因此，这位达赖喇嘛似乎采用以源出于另一个世系的系列替代云丹世系之第一代的方法，推出了一个不同的世系。

限于篇幅，我将不讨论拉加里巴的后期历史[36]，而只局限于对一些特殊的习俗和拉加里巴的社会地位，作一些考释。

这个家族通常是藏传佛教宁玛派的信徒，但他们也习惯于在他们的庭院中有一个古辛（སྐུ་གཤེན）家庭，这个家庭是苯波，声称是从法王时代（松赞干布时代——译者）一脉相传下来的。他们，并且只有他们能在赤钦和这个家族的其他成员的葬礼上充当司仪。当这个家族的头领逝世时，需挖掘

一个陵墓，并用银子围裹，就象用金子围裹的达赖喇嘛的那些陵墓一样[38]。若喀夏（ར་ཁ་ཤར）的首领也用同样的方 法埋葬[39]。古辛还为这个家族之孩童的命名充任司仪。

另一个特色是他们接待达赖喇嘛的方式。赤钦站在一个红地毯上（藏文作：གཟིམས་ཆུང་གདན་ཐོག），鞠 躬三次，他的手保持掌心向上（藏文作：ཞུ་ཕྱག）[40]。这种敬礼的姿态据说是汉地和蒙古的参拜者所行的礼仪。这个习惯只被这个家族的头领在没有任何官职时才保留[41]。

当赤钦参拜拉萨时，他习惯于穿一身协摆（ཞབས་པད）的衣服，他只用一根猪尾巴[42]扎在他的头发上，而不用任何装饰物。在正规场合，他穿一身礼服，并戴饰物，包括很大的耳环，就象所谓的宝饰（རིན་རྒྱན）和一个很大的白 头 巾。拉加里头巾在式样上很象是法王所用的头巾。它是用白色亚麻布制成的，在其最顶端的褶层上有一个 阿 弥陀佛 的 像。早先，拉加里有一个类似的金头巾（　），但它被上供给 了 五 世达赖喇嘛，据说它成了第五世达赖喇嘛陵墓中的祭品之一。

最后，我应该对拉加里巴的特权和社会地位 加 一 些 评论。他们是五第本家族之一(44)。他们享有爵位，赤 钦 被授予拥有与达赖喇嘛相同地位的权利(45)，这或许略有 夸 张。在晚期的后裔中，据说拉加里头领的地位仅次于班禅喇嘛。尽管他们享有如此之高的地位，但自从在1642年后藏事件中赤钦与前藏对立以来，就不允许他们充任任何官职了。在那以前，他们属于在第一位至尊的达赖喇嘛麾下的牧 师(46)。由于他们的对抗，赤钦被渐渐地从其官职上挪开，直到1955年左右(47)，没有哪一位赤钦被获准拥有官衔。

赤钦在他们的庭院内有一位拉加 里 商 卓 特（ལྷ་རྒྱ་རི་ཕྱག

མཆིད)(48)，此人是来自拉萨的一名官员，在这个家族之头领年幼时充任摄政。在赤钦成年后，商卓特仍留下作为顾问。

赤钦是唯一有权利在埃域和达布边境地区开掘金矿的人(49)。就我所知，他并不是一名向拉萨政府进贡的附庸国首领。

综上所述，我们可以说，拉加里家族确实拥有比其他家族更高的声望，尽管300余年来，与那些将西藏的命运掌握在他们手中的其他显贵家族相比，他们没有任何政治作用，这是一个很令人惊讶的事实。

注　释：

① 我们不应该忘记卡拉斯科（Carrasco Pedro）的专题论文：《西藏的土地和政体》（Land and Polity inTibet），西雅图，1958。

② 参见费拉丽（Ferrari Alfonsa）：《钦则〈卫藏圣迹志〉译注》（mkhyen brtse's Guide to the Holy Places of Central Tibet），罗马，1958，页21，126。埃也写作གཡའ（参见列里赫《青史》，加尔各答，1949和1953，页1088等）。它即是德锡德里（Desideri）笔下的Yee（毕达克：《在西藏和尼泊尔的意大利传教士》，罗马，1956，第七部，页228）。གཡའ་据说也被更好地拼写作གཡས(“上、右”，据Puini，Carlo：Il Tibet，Memoire.Soc.Geogr.Ital.1904，卷十，页70，被菲力浦（Filippi・Filipoo de）援引：《西藏的一个记载》（An Acount of Tibet），台北，1971，重版，页474）这可能表示一个普通的词源学。在汉文地图中（福克斯・瓦尔特：康熙时代的耶酥地图集》

（Der Jesuiten Atlas der kanghsi-Zeit），北京，1948，第13幅，ཀལ་出现为Yeh le k'u (ho thun) 或拉叶李宗（藏文：ཀལ་རི［ཁལ］和ལྷ་ཀལ་རི་རི་རྫོང，没有在藏文文献中出现）。关于ཀལ་རི参见鲁道夫·喀歇夫斯基：《喇嘛教圣人宗喀巴罗桑扎巴（1357—1419）传》，威斯巴登，1971，页165。ཀལ་རི是ཀྱི་རི的另一个拼法吗？（见下）。埃的第二种拼法是དབྱེ（喀歇夫斯基上揭书，页138）。

③ 菲力浦上揭书，页140。

④ 海顿：亨利爵士和库松·凯撒：《在西藏高原的旅游和运动》（Sport and Travel in the High lands of Tibet），伦敦，1927，页218，205；绒是埃域的北部（见注10），有时它必须是单独的，因为它在埃以外被提及。

⑤ 华德尔·L·奥斯汀纳：《拉萨和他的秘密》（Lhasa and its Mysteries），伦敦，1929，在页508和509之间的地图。我们在斯文·海汀的《南部西藏》（Southern Tidet），斯德哥尔摩，1917，卷3，地图第2幅中发现了一条Roungse chou（藏文：རོང་གཞི་ར་ཆུ）。

⑥ 它位于江若曲河（这条河的名字今天已不为人知；参见毕达克《在西藏和尼泊尔的意大利传教士》，第6部分，页320），绒曲河的一条支流之上的高地，加里即今天诸地图中的Lhagyari（参见费拉丽上揭书，第一幅地图）。这个寺院和宫殿的一张照片可在海汀和库松上揭书，页188背面见到，这显示的是1903年重修和扩建的建筑。根据五世达赖喇嘛的编年史（གངས་ཅན་ཡུལ་གྱི་ས་ལ་སྤྱོད་པའི་མཐོ་རིས་ཀྱི་རྒྱལ་བློན་གཙོ་བོར་བརྗོད་པའི་དེབ་ཐེར་རྫོགས་ལྡན་གཞོན་ནུའི་དགའ་སྟོན་དཔྱིད་ཀྱི་རྒྱལ་མོའི་གླུ་དབྱངས，抄本105页。即《西藏王臣记》——译者）。在埃堆（ཨེ་སྟོད）一

个温泉（ཆུ་ཚན་ཁ་ཞབས་ཀྱི）下面的加里庄园达麦（མདའ་སྨད）之囊索（ནང་སོ）所建（在迪特儿·舒的《藏文手稿和木简》（Tibetische Handschriften und Blockprucke），威斯巴登，1976，VOHD，11，6，P.LIV中提到过一个达麦；格西开珠知道在埃域的东部有一个〔d̤jy：〕，或许即达域（མདའ་ཡུལ）。至于拉加里的颇章，我们知道它约有8层高，拥有许多古代的青铜器（格西开珠，甲那仓晋美多吉，参见注⑩）。

⑦ 完整的标志见罗开什·阐德拉：《黄琉璃》，新德里，1960，页171：འོད་གསལ་ལྷ་རིགས་ས་སྐྱོང་རྒྱ་རི་（ཕྱག་རྫོར）和萨拉特·阐德拉·达斯：《如意宝树》，加尔各答，1908，页315：འོད་གསལ་ལྷའི་གདུང་（བརྒྱུད）。

⑧ 关于作为一名始祖的奥赛拉见奥托·A·弗兰克：《印度西藏的古迹》（Antiquities of Indian Tibet），加尔各答，1926，页213和哈尔·爱力克：《雅陇王朝》（The Yar-lung Dynasty），哥本哈根，索引。

⑨ 查尔斯·贝尔爵士：《西藏的人民》（The People Tibet），牛津，1962（重版），页66。

⑩ 若没有一些藏族朋友的帮助，本文中聚集的一些资料是无法得到的：甲那仓晋美多吉（རྒྱ་ནག་ཚང་འཆི་མེད་རྡོ་རྗེ），噶伦堡；公萨活佛（གོན་གསར་རིན་པོ་ཆེ），日贡，他部分地从他的母亲宋普拉姜（ཟོམ་ཕུད་ལྷ་ལྕམ）那儿获取信息；格西开珠（དགེ་བཤེས་མཁས་གྲུབ），日贡；那吉阿旺顿珠（ནར་སྐྱིད་ངག་དབང་དོན་གྲུབ），密执安；帕拉土登沃丹（པ་ལྷ་ཐུབ་བསྟན་འོད་ལྡན），热密斯姆——采尔；邦龙强巴罗桑（སྤང་ལུང་བྱམས་པ་བློ་བཟང），慕尼黑；普康强巴格桑（ཕུ་ཁང་བྱམས་པ་བསྐལ་བཟང）；宇妥多吉（གཡུ་

སྣག་རྩེ་ཞེ），纽约。对所有这些人，我都乐于表达我的衷心感谢。

⑪沃斯特里考夫·A·I：《藏文历史文献》（Tibetan Historical Literature），加尔各答，1970，页87，引用了《史海》（དེབ་ཐེར་རྒྱ་མཚོ），卷一，叶8（我没有找到这个名字，因为我没有接触他的木刻版）。

⑫ 萨拉特·阐德拉·达斯：《藏英字典》，德里，1973年（重版），页236和阿赫穆德·扎赫鲁丁：《十七世纪的汉藏关系》（Sino-Tibetan relations in the Seventeenth Century）罗马，1970，页141，引用了第五世达赖喇嘛的一个自传。他们不是诺（གཉོས）氏族之ཀྱི་རེ་的拉巴（参见ཁ་རག་གཉོས་ཀྱི་རྒྱུད་སྟོན་ཚལ་མདོར་བསྡུས，叶1—40），后者生活年代要早得多。

⑬ 参见五世达赖喇嘛的《云丹嘉措传》（འཇིག་རྟེན་དབང་ཕྱུག་ཐམས་ཅད་མཁྱེན་པ་ཡོན་ཏན་རྒྱ་མཚོ་དཔལ་བཟང་པོའི་རྣམ་པར་ཐར་པ་ནོར་བུའི་ཕྲེང་བ叶33；也有错拼作དཀྱི་རེ་ཉ་བཙན（杜齐：《西藏画卷》，罗马，1949，页255）和ཀྱ་རེ་ཏ་བཙན（《西藏画卷》）。

⑭ 《藏英字典》，页224。

⑮ 在五世达赖喇嘛编年史的节略记载中，被阿夹古结罗桑丹巴坚赞（ཨ་ཀུ་སྒྱུ་སྐྱོ་བློ་བཟང་བསྟན་པའི་རྒྱལ་མཚན）称作：སྐབས་ཀྱི་འཁོར་ཡོལ་སྒྱུར་པ་ཉེ་སྲིད་ཕག་མོ་གྲུ་པ་སོགས་བོད་ཀྱི་རྒྱལ་བློན་མང་པོའི་གདུང་རབས་མདོ་ཙམ་བརྗོད་པའི་རབ་ཏུ་བྱེད་པ་ཡ་རབས་མགུལ་རྒྱན，叶9。我应该指出宋普台吉土登旺秋（ཞབ་བསྟན་དབང་ཕྱུག，1909—1949）是一位拉加里巴的儿子，也是最后的日喀则宗本之一，他用拉日这个名字签署他的文件。

⑯ 阿夹：第巴拉巴；《黄琉璃》，页170。

⑰ 参见《拉达克王统记》（ལ་དྭགས་རྒྱལ་རབས་），弗兰克编，《印度西藏的古物》，页48，提到他们时写作第巴拉。

⑱ 《西藏画卷》，页43,51；五世达赖编年史，叶105。

⑲ 《西藏画卷》，页256。

⑳ 河口慧海：《在西藏的三年》（Three years in Tibet），伦敦和贝拿勒斯，1909，页436，写作赤钦拉加里。

㉑ 萨拉特·阐德拉·达斯：《书牍仪规》（ཡིག་བསྐུར་རྣམ་གཞག་），加尔各答，1901，页34。

㉒ 《西藏画卷》，页43，将他们与泽当和帕木竹巴的旁枝贡嘎（གོང་དཀར་）的头领连在一起，在世系这个意义上说，这或许是无法被理解的。遗憾的是《拉加里世系史》（ལྷ་རྒྱ་རི་གདུང་རབས་）被遗留在西藏了（公萨活佛）。

(22a) 我谨向黎吉生先生表达我最深切的感谢，他慷慨地提供了如此之多的信息，并对那个家族有极大的兴趣，若没有他，写作关于拉加里的文章是不可想象的。

㉓ 它即是《青史》页612中的ལྗང་和查尔斯·贝尔爵士《会话藏语语法》(Grammar of Colloquial Tibetan)，加尔各答，1919年，和海顿以及库松上揭书，地图，页204中的Jang。它位于赤门（ཁྲི་སྨོན་）家族在温（འོན་）地的庄园和鲁康竹（བྲ་ཡི་བྲུ་）之间，约在藏布东北和丹萨替西南二公里处。那儿有一座寺院。

㉔ 五世达赖喇嘛编年史，叶105（《西藏画卷》，页649，但杜齐读作ཚད་པོ་ཚ་བ་རོང་པ་）。北京1957年版写作བཙད་པོ་；印度1967年版作བཙོད་པོ་；阿夹书中也有བཙོད་པོ་。他即是《黄琉璃》，页170中的ཚ་རོང་བཙོད་པོ་和杜齐编印的《新红史》中的ཚ་རོང་ཙད་པོ་，罗马，1971，叶40。这儿的察绒可能是指在姜

和丹萨替之间的察绒地区（《青史》，页612）。

㉕ 参见《黄琉璃》，页170。

㉖ 参见《如意宝树》页161(=《西藏画卷》，页653)。

㉗ 五世达赖喇嘛编年史，叶105—106；以上提供的资料在我没有提到别的史料的时候都引自五世达赖喇嘛的编年史。

㉘ 《新红史》，叶39—40；同样的故事在察巴公哥朵儿兄的《红史》（འཚལ་པ་ཀུན་དགའ་རྡོ་རྗེས་མཛད་པའི་ཧུ་ལན་དེབ་ཐེར）第一部，甘托克，1961，叶19和B・I・库兹纳特索夫编印的《西藏王统记》，莱顿，1966，页194（叶95）中也有不很正确的描述。

㉙ 根据上引《新红史》记载，这个世系是这样传承的：云丹，赤德衮（ཁྲི་ལྡེ་མགོན），衮丹（མགོན་བརྟན）、热巴衮（རིག་པ་མགོན），朵儿只巴（རྡོ་རྗེ་འབར），旺秋赞（དབང་ཕྱུག་བཙན）和察那意希坚赞（ཚ་ན་ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན）。赫尔穆特・艾默：《一个阿底峡传记资料》（Materialien Zu einer Biographie des Atisa, Dipa mkara'srijñāna）第一部，页140（提交给《阿底峡研究》出版，威斯巴登，我感谢艾默博士允许我利用他的著作），提出了一个不同的世系：云丹，阿达衮乃觉(མངའ་བདག་དགོན་ནེ་སྒྲོད)、契哇意希坚赞（ཚེ་པ་ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན），赤波（ཁྲི་པོ་）和察绒巴。这些说法完属那一种是正确的，我们尚无法确定。

㉚ 他即是《红史》，叶19中的桑耶之阿达察拉那意希坚赞（བསམ་ཡས་སུ་མངའ་བདག་ཚ་ལ་ན་ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན）和《西藏王统记》，页196（=叶96）中的桑耶之阿达赞（察那的一个错误）意希坚赞（མངའ་བདག་ཚན་ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན），以及《新红史》

叶40中的桑耶赞波察乃意希坚赞（བསམ་ཡས་ཙད་པོ་ཚ་ན་ཡེ་ཤེས་རྒྱལ་མཚན་）。今日他亦以桑耶结波（བསམ་ཡས་བཙས་པོ་）或桑耶赞波（བསམ་ཡས་བཙད་པོ་）知称（夏喀巴·W·D：《西藏政治史》（བོད་ཀྱི་སྲིད་དོན་རྒྱལ་རབས——An Advanced Political History of Tibet），噶伦堡，1976，页237。

㉛ 参见赫尔穆特·艾默：《关于阿底峡生平的报告》(Berichte über das Leben des Atisa, Dipam kara'srījñāna)，威斯巴登，1977，页53。

㉜ 参见《青史》，页319，573和278，这儿其名字被拼写作ཉ་འབྲི་སྒང་པ་。

㉝ 我们从注㉔和㉚中可以看到，赞普这个称号有好几种拼法。因此，བཙས་པོ་，ཙད་པོ་ཚད་པོ་ཙད་པོ་，བཙད་པོ་和བཙད་པོ་似乎全都是赞普(བཙན་པོ)这一称号的讹拼形式，意为“王”、“领主”。

㉞ 见《西藏圣神赞普世系》(བོད་རྗེ་ལྷ་བཙན་པོའི་གདུང་རབས་ཚིག་ཉུང་དོན་གསལ་ཡིད་ཀྱི་མེ་ལོང་)，叶21，T·T·台康编。《藏于孜本·夏喀巴图书馆的罕见藏文历史和文学文书》(Rare Tibetan Historical and Literary Texts from the Library of Tsepon Shakabpa)，新德里，1974。

㉟ 夏喀巴书，页237，346。

㊱ 参见黎吉生论文：《谁是云丹》，《西藏研究》(Ztudes Tibétaines)，巴黎，1971，页433—439。

㊲ 在五世达赖喇嘛编年史叶105—106中，它被叙述至十七世纪中叶。关于他们后期历史的资料散见于达赖和班禅的传记和其他历史著作中。

㊳ 参见贝尔：《西藏的人民》，页66。

㊴ 参见贝尔上揭书。

⑩ 据黎吉生说："他并不象别的官员一样跪拜；而只简单地作了一个namaskar姿态，并鞠躬三次"。

㊶ 最后一位赤钦不得不跪拜，因为作为一名仁希（རིམ་བཞི་，意为四品官），他被授予扎萨克称号，于是便失去了他的其他地位(参见注。㊼)

㊷ 参见杜齐《在喜马拉雅彼侧》（Transhimalaya' 日内瓦，1973，图版177。

㊸ 这个"金头巾"类似于松赞干布戴的那一个。

㊹ 参见毕达克：《西藏的贵族和政府》页50。河口慧海上揭书，将他们算在亚谷（ཡབ་གཞིས་）家族中。

㊺ 河口慧海上揭书，页436。

㊻ 参见《藏英字典》，页1351，援引《隆多喇嘛全集》（ཀློང་རྫོལ་གསུང་འབུམ་）叶9，卷四，这儿仅提到他们的名字。但普康强巴格桑也知道这些。

㊼ 这个地位也被最后一位赤钦的父方阿姨接任，二者都被唤作拉加里杰尊玛（རྗེ་བཙུན་མ་），二者也都是拉加里里郭寺（རི་མགོ་ཆོས་སྡེ་）的尼姑。从1955年直至1959年，他们"统治"了埃域。(关于里郭寺见《西藏画卷》，页649)。

㊽ 贝利上揭书，页177；最后一任拉加里商卓特生活在颇章东北的工布康赛（ཀོང་པོ་ཁང་གསར་）。

㊾ 贝利上揭书。

译自《纪念黎吉生西藏研究文集》，中津，1979。

意大利藏学家杜齐的生平及其著述*

沈卫荣　　编译

在西方众多藏学明星中，意大利藏学家杜齐(Giuseppe Tucci)无疑是最令人瞩目的一颗。他以其丰富的藏书、渊博的知识和精湛的论著雄视西方藏学界，成了继匈牙利学者、西方藏学研究的开山鼻祖乔玛之后的又一座丰碑。在今天的意大利，西藏学研究已不再那么很吃香了，但意大利人仍以他们的祖国曾经有过杜齐这么一位杰出的藏学家而感到骄傲。杜齐离开喧闹的人世已经三年多了，可至今还没有人能够替代他在西方藏学界的领导地位。他的影响并没有因为他的仙逝而有所稍减，相反随着他的著作被译成多种文字出版，他的学术成就能为越来越多的人了解，他的学术地位也就越来越高。

对于我国的西藏学工作者来说，杜齐的名字并不陌生，因为他的不少著作已经被译成汉文、或正在被译成汉文，人们已经通过各种途径去吸收他的学术成果，并以能在自己的作品中援引几条杜齐的精彩见解而感到几分自得。但是，迄今为止，我们对杜齐的生平和学术成就的了解还是非常有限的，他的著作已为我国学者所利用者也还仅仅是一小部分。杜齐对西藏的研究涉及西藏的考古、历史、宗教、艺术、语言、文学等各个领域，并且在每个领域都卓有成就，任何个

人都不可能整个地吸收他在各个不同领域内的成果。因此，对他的生平及其著述作一全面的介绍，为从事各种不同课题研究的学者提供各自所需的信息是很有必要的。

1985年，由杜齐先生生前亲手创办并主编了30余年的《罗马东方丛书》（Serie Orientale Roma），出了一期题为《纪念杜齐》（Ricordo di Giuseppe Tucci）的专号，全面地介绍了杜齐先生的生平事迹和学术成就。笔者即根据这份专号提供的材料，将杜齐的生平及学术成就介绍于下。

一、生 平

1894年6月5日，杜齐出生于意大利的玛切拉塔城，在这个城市中，他念完了小学和中学，然后去罗马上了大学。第一次世界大战的爆发，迫使他中断了学业。1915年12月1日，他应召投笔从戎，开始在军队服役。1917年以后在前线作战。1919年10月从军队退役，同年在罗马大学文学系毕业。迤后好几年内，他在众议院图书馆工作。从1925年到1930年，他在印度的申蒂尼凯塔(Shantiniketa)大学（即和平乡国际大学）和加尔各答大学学习和工作，教授汉语和意大利语。1929年，他被任命为意大利科学院院士。1930年11月，他受聘在那波利东方大学中国语言文学学院任教。1932年11月，他转入罗马大学文学系和哲学系工作，教授印度和远东的宗教和哲学。1964年，他是助理教授。1969年退休。1970年被推为名誉教授。从1929年至1948年，他先后八次去西藏考察。1950年至1959年又先后在尼泊尔作了六次考察。

自1955年开始在巴基斯坦的斯瓦特（Swat）河谷地区作考古发掘工作。1957年在阿富汗作考古发掘工作。1959年，他又在伊朗进行考古发掘。到1978年为止，他每年都要从事一段时间的考古发掘工作。

1933年，杜齐发起创建了意大利中东远东研究院（Istituto Italiano Per Il Medio ed Estremo Oriente，简称IsMEO）。自1947年至1978年，他一直是这个研究院的院长。1979年开始为名誉院长。杜齐一生曾主办了好几个学术期刊：1，《宗教的来源》（Alle Fonti delle Religioni，1921—1924）；2，《意大利中东远东研究院集刊》（Bollettino dell'ISMEO，1936年），此刊物也有另一个新名字：《亚洲》（Asiatica，1935—1943）；3，《科学的神秘和神秘的科学》（Le scienze del mistero e il mistero delle scienze，1946）；4，《东方与西方》（East and west，1950—1978），到他最后逝世为止，他一直是这个杂志的主编。从1950年开始，杜齐主持《罗马东方丛书》的编辑和发行工作。1962年，他主编意大利中东远东研究院亚洲考古发掘和研究中心的《报告与回忆》（Repo ts and Memoirs）；从1969年开始，他主编意大利中东远东研究院修复中心的《修复》（Restorations）丛书。1950至1973年，他主编《Il Nuovo Ramusio》科学丛书，这套丛书是国家图书馆编辑的。

杜齐毕生的精力都从事于帮助意大利发展和其他亚洲国家的文化联系。他在印度、巴基斯坦、伊朗、印度尼西亚、日本等许多亚洲国家举行了很多报告会。

1984年4月5日，他在离德伊卡瓦利恩不远的蒂沃利与世

长辞，终年九十岁。

二、学术头衔

——1919年在罗马大学获文学和哲学学士学位。

——1942年在科洛兹瓦弗，匈牙利弗朗西斯科伊欧[illegible]大学文学系获名誉博士学位。

——1953年在德里大学获名誉博士学位。

——1961年在申蒂尼凯塔·维什弗布赫尔蒂大学获名誉博士学位（即和平乡国际大学）。

——1966年在洛瓦尼奥天主教大学获名誉博士学位。

——1967年在德黑兰的梅利大学获名誉博士学位。

——1970年为罗马大学名誉教授。

——1971年在德黑兰大学获名誉博士学位。

——1975年在加德满都特里布胡万大学获名誉博士学位。

——1978年在新那烂陀大学院（Nava Nalanda Mahavihara）的共同委员会获名誉文学博士学位。

——1977年在玛切拉塔大学获名誉文学博士学位。

——1980年在尼泊尔皇家科学院获比兰德拉智慧勋章（Biredra Prajnalankar）。

三、奖章

——1953年，意大利共和国功勋大十字骑士勋章。

——1955年，日本二等太阳升起勋章

——1956年，法国荣誉军团奖章。

——1958年，伊朗二等王冠勋章。
——1959年，巴基斯坦Hilal Imtiaz。
——1960年，意大利文化、艺术、学校一等功勋金奖证书。
——1960年，日本一等圣宝勋章。
——1961年，泰国二等白象勋章。
——1965年，伊朗二等Homayun勋章。
——1967年，阿富汗二级明星。
——1972年，印度尼西亚特殊功勋明星。

四、学院、团体、研究院和学术职衔

——1929年，意大利皇家科学院院士。
——1934年，意大利中东远东研究院副院长。
——1934年，安科纳，马尔凯艺术、文学和科学学院名誉会员。
——1946年，玛切拉塔de'Catenati学会会员。
——1947年，意大利中东远东研究院院长。
——1950年，加尔各答——孟买喜马拉雅俱乐部成员。
——1953年，阿根廷亚洲学会名誉会长。
——1955年，日本帝国协会名誉会员。
——1956年，巴黎亚洲协会名誉会员。
——1959年，都灵科学协会国家级会员。
——1959年，英国科学院通讯会员。
——1960年，罗马圣·罗卡协会功勋会员。
——1961年，阿西西，Properziana del Subasio科学院名誉会员。

——1965年，莫迪格利亚纳Incamminati科学——文学学名誉会员。

——1967年，柏林德国考古学会通讯会员。

——1967年，维也纳奥地利科学院通讯院士。

——1971年，加尔各答亚洲协会名誉会员。

——1975年，隆德拉皇家亚洲协会名誉会员。

——1976年，麦迪逊威斯康辛大学国际佛教研究会名誉会员。

——1978年，意大利中东远东研究院名誉院长。

——1978年，祖里戈东西大厦（佛教心理学和中亚研究所）名誉主席。

——1978年，佛罗伦萨艺术设计学会会员。

——1978年，罗马意大利地理学会名誉会员。

——东京东洋文库研究系会员。

——波斯遗产丛书学术理事会会员。

——意大利中东远东研究院与那波利东方大学出版al-Idris《地理集刊》学术和编辑委员会成员。

——意大利中东远东研究院《罗马东方丛书》主编。

——意大利中东远东研究院《报告与回忆》丛书主编。

——意大利中东远东研究院《东方和西方》杂志主编。

——罗马、意大利国家图书馆出版的Il Nuovo Ramusio丛书主编。

——巴里、列奥那多·达·芬奇出版社出版的《东方文学家》主编。

——罗马，G.Casini出版的《东方文明》选集主编。

五、奖励

——1965年，加尔各答艺术学会金奖。
——1971年，珀西·赛克斯爵士（Sir Percy Sykes）纪念勋章。
——1972年，巴黎建筑协会考古学奖。
——1972年，罗马金质纪念奖章。
——1976年．尼赫鲁国际了解纪念奖章。
——1978年，泰戈尔百年奖。
——1979年，伊赫巴尔百年奖。
——1979年，历史纪念奖章。
——1984年，乔玛（AlexanderCsomo de köörs）千年奖。

六、论著目录

确切地说，杜齐是一位杰出的东方学家，除了西藏学以外，他在印度学、犹太学、汉学、中亚学等方面的造诣同样也是很高深的，只是因为他在西藏学研究方面所取得的成就太突出了，以致人们更愿意称他为一位优秀的西藏学家。杜齐一生著述宏富，共计有360种（包括论文和专著），内容包括亚洲大多数地区的语言、历史、文学、宗教、考古、艺术、建筑等各个方面。其中有关西藏学研究的论著有百余种。尽管杜齐著作等身，留下了如此之多的精湛论著，但他并非热衷于写作。要不是有什么新东西非说不可时，他是绝不会展纸捉笔的。大家知道，在杜齐以前已经有乔玛、达斯

等人筚路褴褛，开创了西藏学研究的先河，但他们的劳动还只是铺垫性的基础工作，尚未开始精细的研究。而西藏学本身的内涵又是如此的丰富和博大，对于一位受过良好的现代科学训练，具备广博的知识和各种技能，可以熟练地运用西藏语言文字，而且手中又掌握了大量的藏文文献，并能连续八次在西藏进行科学考察的学者来说，能取得这样的成就也并不是不可想象的事。杜齐面对的既是一个宝库，又是一个几乎未经开垦的处女地，因而他可以纵横捭阖，随意驰骋，东采西撷，皆是文章。当然杜齐过人之处不只是得天独厚的客观时势，更在于他个人的天才，他不仅能小心求证，见微知著，一步一个脚印地作微观研究，而且还能高屋建瓴以大概小，很有气势地作宏观研究。更何况他常常毫不犹豫地提出种种假设，从不害怕出差错。相反，对他来说错误还颇有几分魅力，因为这是取得知识所必须付出的代价。他常常对他的同事们因过分谨慎而缩手缩脚的行为，很不以为然。“不要害怕错误”，这是他再三再四地给予他的学生和年轻同事们的忠告，也是他身体力行的一个信条。

兹将杜齐有关西藏学的论著一一排列如下。

1，《拉萨和喇嘛教》，《地球与生命》，I，359—364，1922。

2，《西藏的寺院》（I conventi del Tibet），《意大利地理学会集刊》，LXIV，583—588，1928。

3，《印度——西藏》（Indo-Tibetica）I：西藏、印度和西部的佛塔、擦擦，罗马、意大利皇家科学院，1932。

4，《喇嘛教》，《意大利百科全书》，XX，398—400。

5，《西藏神秘主义者的理论和实践》（Teorie ed esperienze dei mistici tibetani(思想、宗教，卷4)Çitta di Castello，14PP。

6，《印度—西藏》Ⅱ：仁钦藏卜和佛教在西藏和附近地区的复兴，罗马，意大利皇家科学院，103页，1933。

7，《最后一次喜马拉雅考察》（L'ultima mia spedizione sull' Imalaya）；《Nuova Antologia》，卷365，245—258，1933。

8，评F.De.Filippi的《对西藏的一个记载——伊普波利托·德锡锡里的旅行》，《大不列颠和爱尔兰皇家亚洲学会杂志》，353—358，1933。

9，《杜齐西部藏区学术考察团体（1933）报告》，罗马，意大利皇家科学院，395页，1934。

10，《西藏的秘密》（Secrets of Tibet，与E.Ghersi合作），1934。

11，《千佛之神龛》（Shrines of a Thousand Buddhas，与E.Ghersi合作），纽约，1936。

12，《在晚近一次考察旅行中所参观的神秘的西藏的一些未知寺院》(unknown monasteriesof myste rious Tibet visited durinq a recent journey of exploration)，《伦敦图片新闻》（Iuutrated London news），246—247，1934。

13，《印度——西藏》Ⅲ：西部藏区的寺院和它们的艺术特征，第一部分：Spiti e kunarar，罗马，意大利皇家科学院，219页，1935。

14，《喇嘛的土地》（Nel paese dei Lama），《世

界之路》（Le Vie del Mondo），Ⅱ，261—288，1935。

15，《正在消失的世界奇观：西部藏区》（Splendori di un mondo che scompare：nel Tibet occidentale），《世界之路》，Ⅱ，911—937，1935。

16，《关于在西部藏区发现的一些青铜器物》，（On some bronze objects discovered in western Tibet），《亚洲艺术》（Artibus Asiae）V：105—106（再版于《小品》（Opera minora），349—356），1935。

17，《论那饶巴传奇》（A propos the legend of Naropa），《大不列颠和爱尔兰皇家亚洲学会杂志》，677—688（格林维德尔《那饶巴传奇》A·Grünwedel，Die legenden des Naropa评论），1935。

18，《印度——西藏》Ⅲ：西部藏区的寺院和它们的艺术特色；第二部分：Tsaparang，罗马，意大利皇家科学院，210页，1936。

19，《在西藏迄今未知：再现Ajanta艺术的绘画》（Hitherto unknown in Tibet：Paintings recalling the art of Ajanta），《伦敦图片新闻》，81，1936。

20，《Manasarovar，西藏的圣湖》，《世界之路》，IV，253—270，1936。

21，《Kailasa，西藏的圣山》，《世界之路》，IV，753—772，1936。

22，《评耶夫克〈藏英字典〉》（Rec.di H·A·JASCHKE，A Tibetan-English dictionary），《大不列颠和爱尔兰皇家亚洲学会杂志》，509—510，1936。

23，《在未知西藏的圣者和强盗》（Santi e briganti

nel Tibet ignoto)，米兰，Hoepli，XV—190页（以《未知的西藏》为名再版，罗马，牛顿康普顿，1978，156页）。

24，《西部藏区寺庙中的印度画》(Indian Paintings in Western Tibetan temples)，《亚洲艺术》，VII，191—204（再版于《小品》，357—362）。

25，《一夫多妻的地方》（Nel paese delle donne dai molti mariti）；《读物》，XXXVI，102—107，1936。

26，《红教和黄红》(Beretti rossi e bereti gialli)；《亚洲》，IV，255—262，1938。

27，《西藏：历史、人种、艺术》，《意大利百科全书》，XXXIII，805—807，807—810，1937。

28，《评杜散特〈莲花生遗教〉》（Rec.di G.Toussaint, Le dict de padma），《大不列颠及爱尔兰亚洲学会杂志》，514—516，1937。

29，《意大利和在西藏的探索》（L'Italia e l'esplorazione del Tibet，《亚洲》，IV，435—446，1938。

30，《中藏的首府：Ghianzé和它的恐怖寺》(La capitale del Tibet centrale：Ghianzé e il suo tempio terificante)，《世界之路》，VI，741—758，1938。

31，《评克拉克〈两个喇嘛教万神殿〉》（Rec.di W.E.CLARK, Two Lamaistic Pantheons），《大不列颠和爱尔兰亚洲学会杂志》，591—593，1938。

32，《最近意大利人在西藏的考察》(Recent Italian explorations in Tibet，《青东方》(The Young East)，意——日号33—41（再版于《新亚洲》，I，fasc.I 10

—15），1939。

33，《西藏香客在斯瓦特河谷的旅行》（Travels of Tibetan pilgrims in the Swat valley），加尔各答，大印度学会，103页（修订并删去附录后再版于《世界之路》，369—418），1940。

34，《意大利和西藏》，《世界上的意大利书籍》，n. 3，24—26，1940。

35，《我在西藏的考察》（La mia spedizione nel Tibet），《亚洲》，VI，1—13，1940。

36，《在中藏：1939年考察的初步报告》（Nel Tibe centrale: relazione preliminare della spedi-zione 1936），《意大利皇家地理学会集刊》（Bollettino della [Reale] Societa Geografica Italiana），LXXVII，81—85（再版于《小品》，363—368），1940。

37，《西藏中心独立公国：萨迦》（un principato indipendente nel cuore del Tibet: Sachia）；《亚洲》，VI，353—360，1940。

38，《Bardo Tödöl，西藏的死书》（Bardo Tödöl Il libro dei morti nel Tibet），《知识》，Ⅶ，105—107，1940。

39，《西藏传统的使人复活技术》（L'arte di far riverive i cadaveri secondo la tradizione tibetana），《知识》，XII，105—107，1940。

40，《印度——西藏》Ⅳ：江孜和它的寺院，3卷，罗马，意大利皇家科学院，302页，330页，397页，1941。

41，《马尔凯和西藏》（Le Marche e il Tibet），

《马尔凯故乡历史委员会纪念论文》(Atti e Memorie della R.Deputazione di storia patria per le Marche), S.V，卷5,91—95，1942。

42，《西藏寺庙中的秘物》(I Misteri dei templi tibetani)；《读物》，XLI，442—447，1941。

43，《乔玛》，弗朗西斯科——伊欧谢菲瑙大学，科洛兹伐尔，《哲学学报》，I，3—20(重版于《小品》，419—427)，1942。

44，《天主教使团和西藏》(Le missioni cattotiche il Tibet)，《天主教使团和东方文化》(Le Missioni cattoliche e la cultura dell'Oriente)，罗马，意大利中东远东研究院，215—231，1943。

45，《黄油的神》(Gli dei di burro)，《读物》XLIII，397—402，1944。

46，《亚洲的宗教》(Asia religiosa)。罗马，339页，1946。

47，《Tummo的理论和实践》，《神秘的科学》(Scienze del mistero)，I，30marzo，47，1946。

48，《西藏的书皮》(Tibetan book-covers)，《艺术和思想：纪念A.K.Coomaraswamy研究文集》，伦敦，63—68，1947。

49，《西藏历史传统的合法性》(The validity of Tibetan history tradition)，《印度古物：J.ph.Vogel的学生和朋友献给他的一部东方研究文集》(India antique, a volume of Oriental studies presented by his friends and pupils to J.ph.Vogel)，莱顿，E.J.

Brill，309—322（再版于《小品》，453—466），1947。

50，《西藏史前史》（Preistoria tibetana），《人类学杂志》（Rivista di Antropologia），XXXVI，265—268（再版于《小品》，467—470），1948。

51，《毁坏了的藏文书》（Il libro tibetano dei morti），米兰，207页，1949。

52，《西藏画卷》（Tibetan Painted Scrolls），2卷和照片，罗马，国家图书馆，PP.XV，1—327；PP.VI，331—798；256tavv（缩印本为京都仁升书社出版，1981），1949。

53，《蔓荼罗的理论和实践》（Teoria e pratica del Mandala），罗马，141页，1949。

54，《蔓荼罗的理论和实践》（The theory and practice of the Mandala），伦敦，1961，IX—147页。

55，《出自江孜地区的藏族民歌》（Tibetan fdksongs from the district of Gyantse）（《亚洲艺术》增刊Ⅶ），阿斯科诺，《亚洲艺术》，89页，1949。

56，《出自江孜和西部藏区的藏族民歌》（Tibetan folksongs from Gyantse and Western Tibet）（《亚洲艺术增刊》XXIII），阿斯科诺，《亚洲艺术》，1966，202页，18tavv。

57，《喇嘛教医学》（Medicina lamaista），《医学图解》（L'Illustrazione de Medico）96，9月，13—17，1949。

58，《西藏琐议》（Tibetan notes）（Ⅰ：藏文大藏经；Ⅱ：黄教在西部藏区和古格国王中间的弘传；《哈佛亚

洲研究杂志》, XII, 477—496(再版于《小品》, 471—488), 1949。

59, 《去拉萨和更远处》(A Lhasa e oltre), 罗马, 国家图书馆, 153页, 1949。

60, 《去拉萨和更远处》(To Lhasa and beyond), 罗马, 国家图书馆, 1956, 195页。

61, 《吐蕃赞普的陵墓》(The tombs of the Tibetan kings, 罗马东方丛书 I), 罗马, 意大利中东远东研究院, 117页, 1950。

62, 《西藏探险》(Esplorazione del Tibet), 《创造时代》(I giorni bella creazione), 都灵, 115—123, 1950。

63, 《去拉萨和更远处》, 《艺术和文学》(Art and Letters) XXIV, 35—41, 1950。

64, 《圣城和西藏的坟墓》(La cita santa e le tombe dei re del Tibet), 《世界之路》, XII, 157—166, 1950。

65, 《有重要现实意义的西藏》(Il Tibet nel mometo attuale), 《意大利政治和文化评论》(Rassegna italiana di politica e di cultura), XXVIII, 99—108, 1951。

66, 《使死人复活的技术》(Dell'arte di risuscitare i morti), 《人类经济》, 23—27, 3月—4月, 1951。

67, 《佛教琐议》(I: 说观世音菩萨, II: 论阿罗汉在西藏的踪迹 I: A propos Avalokitesvara; II: On the Tibetan cycle of arhats), 《中国佛教杂志》(Mé-

langes Chinois et Bouddhiques），IX，173—220（再版于《小品》，489—527），1951。

68，《吐蕃赞普的陵墓》（The tombs of the Tibetan Kings），《皇家中亚学会杂志》，XXXIX，42—44，1952。

69，《1952年去慕斯塘的旅行》（Journey to Mustang），加德满都，喜马拉雅丛书，1977，94页和32tavv 1953；再版于加德满都，1982。

70，《在印度和西藏的土地上》（Earth in India and Tibet；载于Eranos Jahrbuch，XXII，323—364（再版于《小品》，533—567），1951。

71，《西藏宗教史》（Tibet--Religionsgeschichte），见A.RANDA编：《世界历史手册》（Handbuch der Weltgeschichte），奥尔滕，1954。

72，《东方艺术研究五十年》（Fifty years of study of Orient art），《东方与西方》，V（1954/5），73—85，1955。

73，《喜马拉雅中部的宗教冲突》（Incontro di religioni nel centro del Himalaya），《歇尔——意大利杂志》（Rivista Shell—Italia），V，12—16，1955。

74，《跟随古代宗教的踪迹：1954年杜齐考察》（Sur les traces d'une ancienne religion：l'expédition Tucci 1954），载于Alpe，Neige，Roc：Revue alpine inte rnaionale，IX，35—42，1955。

75，《在尼泊尔两次科学考察的初步报告》（Preliminary report on two scientific expeditions in

Nepal）（罗马东方丛书，XI）155页，1956。

76，《古代吐蕃赞普的神圣特征》（The sacred character of the kings of ancient Tibet），《东方与西方》，VI，（1955/56），197—205。

77，《古代西藏神圣的主权》（La regalita sacra nell' antico Tibet），《宗教史研究：神圣的王权》（Studies on the history of religions: The sacred kingship），莱顿，E.J.Brill，1959，189—203。

78，《西藏历史文献》，《东方学报》，XII，100—114，1956。

79，《桑耶寺的象征意义》（The symbolism of temple of bsam—yas），《东方和西方》，VI（1955/6），279—281。

80，《桑耶寺》，《宗教遗产的宇宙象征意义》（Le symbolisme cosmique des monuments religieux，罗马东方丛书，XIV），罗马，意大利中东远东研究院，1957，118—123。

81，《作为一名梵文学者的五世达赖》（The fifth Dalai Lama as a sanskrit scholar），《中英研究》（Sino—Indian studies），V，235—240，1957。

82，《西藏文学》（Letteratura tibetana），载于杜齐编《东方文明》（Le civilta dell' oriente），II，罗马，779—790，1957。

83，《评涅贝斯基〈西藏的鬼怪和神灵〉》（Rec.di R.V.Nebesky—Wojkowitz, Oracles and demons of Tibet），《东方文学杂志》（Orientalistische Liter-

aturzeitung), LIII, coll, 270—272, 1958。

84,《在喜马拉雅的一个信度偶像》(A Hindu image in the Himalayas);《泰东》(Asia Major), N.S.VII, 170—175, 1959。

85,《一个据其风格而定的佛教偶像的西藏分类》(A Tibetan classification of Buddhist images according to their style),《亚洲艺术》, XVII, 178—178, 1959。

86,《松巴堪布意希班觉〈如意宝树〉序》, 罗开什·阐德拉编, 新德里, 1959。

87,《一部藏文汉地佛教史》(A Tibetan history of Buddhism in china),《莱比锡卡尔·马克斯大学科学杂志》(Wissenschaftliche Zeitschrift der karl—Marx—Universität Leipzig), IX, 1960。

88,《罗开什·阐德拉编〈桑耶寺〉序》, 新德里, 9—11, 1961。

89,《松赞干布的妻子》(The wives of srong—btsan—sgam—po),《远东》, IX, 121—126, 1962。

90,《没有俗人的地区》(Un paese senza laici),《百万》VIII, 205—208, 1962。

91,《西藏的艺术》(Arte del Tibet), 杜齐编《东方文明》IV, 罗马, 905—924, 1962。

92,《东方琐议, I: 西藏的'白日月'和同族神》(Oriental notes, I: The Tibetan 'white—sun—moon' and cognate deities),《东方与西方》, XIV, 133—145, 1963。

93，《西藏，学校》，《艺术大百科全书》，罗马，XIII，coll，889—906，1965。

93，《西藏，雪域》（Tibet，paese delle nevi），诺瓦拉，八月地理学院，216，1967。

94，《西藏，雪域》（Tibet，Land of snows），伦敦，216，1967。

95，《西藏，雪域》（Tibet，pays des neiges），215页，1967。

96，《西藏的宗教》，杜齐、海西希（W.Heissig）：《蒙古和西藏的宗教》（Die Religionen Tibets und der Mongolei），斯图加特，5—291，1970。

97，《西藏的宗教》（Les religions du Tibet），杜齐、海西希《蒙古和西藏的宗教》，巴黎，1973，7—336。

98，《西藏的宗教》（The religion of Tibet），伦敦，1980。

99，《西藏的宗教》（Le religioni del Tibet），罗马，1976。

100，《西藏的文学》（La Letteoatura del Tibet），V.pisani和L.P.Mishra编：《印度的文学》，佛罗伦萨——米兰，531—544，1970。

101，《中国喜马拉雅；在斯瓦特的莲花生》，《纪念拉露西藏研究文集》（Etudes tibétaines dédiées à la memoire de Marcelle Lalou），巴黎，548—552，1971。

102，《伊朗和西藏》（Iran e Tibet，载于Commémoration Cyrus，I：Hommage Lhiversel，德黑兰—列日，1974，299—3(5。

103，《伊朗和西藏》，《中世纪波斯国际会议文集》(Atti del Convegno Internazionale sul Tema: La persia nel Medioevo)，罗马，355—360，1971。

104，《新红史》(Deb—ther dmar-po-gsar-ma)，罗马东方丛书，意大利中东远东研究院，XIV，—254页，1971。

105，《西藏》(《考古世界》)(Aychaeologia Mundi)，日内瓦，239页，1973。

106，《喜马拉雅彼侧的古代文明》(The ancient civilization of Transhimalaya)，伦敦，239页，1973。

107，《西藏》(《考古世界》)，日内瓦(修订版)

108，《西藏》(《考古世界》)，日内瓦，1975，231页(意大利文译本)。

109，《藏医介绍》(Presentazione di Medicina tibetana)，威尼斯，9—17，1979。

七、罗马东方丛书

杜齐渊博的学识和大量的论著已经为其在国际东方学界内树立起了一座丰碑。而他对国际东方学发展的贡献还远不止此，他还是一位出色的学术组织者和领导人。他创办的意大利中东远东研究院不仅是意大利东方学家的摇篮，而且也是世界各国东方学家为之瞩目的地方，它是世界上有数的几大东方学研究中心之一。由杜齐主编的罗马东方丛书是一套由世界各国学者撰写的高质量的东方学论著，通过这套丛书，杜齐团结了一大批有为的东方学家，推动了东方学研究

的发展。另外，附设在意大利中东远东研究院内的杜齐私人藏书部也吸引了世界各国东方学家的注意力，这些藏书包括为数众多的有关印度、西藏、中亚、汉学研究的各类文献，其中以藏文文献最有价值。杜齐从西藏获得了大量的藏文宗教、历史文献、碑刻拓本和实物资料。几乎所有著名的藏文文献在此都能找到藏文原件，据说其收藏的藏文文献的目录至今还在进行之中。西方许多后起的西藏学家大多得益于杜齐的这个私人藏书部，并为此而对杜齐感激不尽。杜齐之所以能够取得如此之大的学术成就，并成为西方藏学研究的学术带头人，与他占据如此之多的藏文文献是密不可分的。在至今尚未出现一个完备的藏学资料中心的情况下，这个私人藏书部依然有其特殊的价值。

《罗马东方丛书》创刊于1950年，由意大利中东远东研究院主办，杜齐长期任主编，截止1985年已出版60种。兹将有关西藏学的著作介绍于下：

1，杜齐：《吐蕃赞普的陵墓》，1950。

2，毕达克（L. Petech）：《〈水经注〉所见北印度》（Northern India according to the shui-ching-chu），1950。

3，《会议文集》（Conferenze），卷一，包含有G. Coedes，J.L.Duyvendak，C.Hentze，P.H.Pott等在意大利中东远东学院作的讲座。

4，Conze，E：《现观庄严论》（Abhisamavālankāra），原本翻译和介绍，并附有梵——藏索引。

5，《会议文集》，卷二，包含有H.Corbin，N. Egami，M.Eliade，J.Filliozat，P.Humbertclaude，

J.Masui, E.H.De Tsnarner等在意大利中东远东研究院所作的讲座。

6，Frauwallner.E：《最早的毗奈耶和佛教文献的开始》（The earliest Vinaya andthe beginning of Buddhist letterature）。

7，杜齐：《小部佛教文书》（Minor Buddhist texts），第一部。

8，杜齐：《小部佛教文书》，第二部。

9，杜齐：《在尼泊尔两次科学考察的初步报告》。

10，Gnoli.R.《Gupta书写符号体尼泊尔铭文》（Nepalese Inscriptions in Gupta characters），第一部，文书和图版。

11，毕达克：《750—1480年尼泊尔中世纪史》（Mediaeval History of Nepal C.750—1480）。

12，骆克（J.F.Rock）：《大积山及毗邻地区》（The Amnye Ma-chhen range and adjacent regions）。

13，Conze E：《金刚般若波罗密多经》（Vajracchedikā Prajñāpāramita）。

14，《宗教建筑的宇宙象征》（Le symbolisme cosmigue des monuments religieux, Conférences par R.Bioch, J.Danielou, M.Eliade, C.Hentze, C.Levi—strauss, H.C.Puech, G.Tucci。

15，魏里（Wylie T.V）：《列里赫译〈青史〉地名索引》（A place name index to George.N.Roerich's translation of the Blue Annals）。

16，费拉丽（Ferrari.A）：《钦则的〈卫藏圣迹志〉译注》（mk'yen brtse's Guile to the Holy Places of central Tibet）。

17，《罗马东方学》（Orientalia Romana），1，论文和讲座，作者E.Benz，H.Corbin，A.Godard，L.Hambis，V.Minorsky，S.P.Tolstov等。

18，列里赫：《安多口语——西藏古代方言研究》（Le parler de L' Amdo.Etude d'un dialecte archaigue du Tibet）。

19，Gnoli.R.：《法称的〈量释论〉——附有自己评注的第一章》（The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti.The First chapter vvith Autocommentary，Text and Critical notes）。

20，杜齐：《红史，西藏编年史》（Deb-therdmarpo，Tibetan Chronicales，by bsod nams grags pa vol.I.Tibetan Text，Emendations to the Text，English Translation and an Appendix containing two Minor chronicles）。

21，魏里：《〈瞻部洲志〉所见西藏地理》（The Geography of Tibet according to the，Dzam—gling—rgyas—bshad）。

22，鲁埃格（Ruegg D.s）：《布敦活佛传》（The Life of Bu-ston Rin-po-che，with the Tibetan text of the Bu—ston rNam—thar）。

23，《罗马东方学》，2，论文和讲座，作者为V.S.Agrawala，P.Beonio—Brocchieri，P.Corradini，

L.Lanciotti, Namkhai N.Dewang。

24，《罗马东方学》，3，包括Ghalib.Ahmed,Ali和A.Bausani的二篇论文。

25，阿赫迈德（Zahiruddih Ahmed）：《十七世纪的汉藏关系》（Sino—Tibetan relations in the seventeenth century）。

26，魏里：《尼泊尔的藏族宗教地理》（A.Tibetan religious geography of Nepal）。

27，杜齐：《小部佛教文献》，第三部：Third Bhāvānkrama。

28，《罗马东方学》，4，包括W.Heissig, A.Tamburello, R.bevigjia, L.P.Mishra等人的论文。

29，毕达克：《1728—1959年西藏的贵族和政府》（Aristocracy and Goverment in Tibet1728—1959）。

30，黎吉生（Richardson H.E）：《拉萨的清代碑刻》（Ch'ing Dynasty Inscriptions at Lhasa）。

31，毕达克：《公元950—1842年的拉达克王国》（The Kingdom of Ladakh c950—1842A.D）。

32，毕达克：《750—1482年尼泊尔中世纪史》，第二版。完全修订版。

33，R.Gnoli，《纪念杜齐》（Ricordo di Giuseppe Tucci），Con contributi di L.petech, F.Scialpi, G.Galluppi Vallauri）。

34，《纪念杜齐东方学文集》(Orientalia Iosephi

Tucci Memoriae Dicata)。

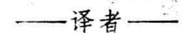
• 本文的写作得到了意大利友人马丽莎(Giorgi maria Luisa)小姐的帮助，在此谨向她表示衷心的感谢。

塔尔寺纪实

〔法〕古伯察　著　　金昌文　译

清光绪26年（1846年），法国遣使会会士古伯察（Régis-Evariste Huc, 1813—1860年）神父在同会教友秦神父（Joseph Gabet, 1806—1853年）的陪同下从蒙古、宁夏、甘肃和青海进入西藏的首府拉萨，意欲在西藏传播天主教。他到达拉萨之后，驻藏大臣琦善立即将此事呈奏北京宫廷。道光皇帝批谕将他们押解四川。于是，古伯察等一行在到达拉萨之后的两个月时便被琦善差员解往四川。对于古伯察等这次西藏之行，《清实录》及《清代藏事辑要》等书均有记载。古伯察自己到达澳门之后，写下了《中国中原、鞑靼和西藏游纪》一书，于1854年首次在巴黎出版。由于古伯察是第一个进入西藏的法国人，也是20世纪之前从那里活着出来的为数甚少的几个人之一。他的那部游纪也成了世界名著，在法国曾多次出版。法国遣使会士包士杰（Jean Marie Planchet）于1924年在北京遣使会印刷厂印刷出版。法国的弗朗西斯·拉卡散（Francis Lacassin）于1980年出版了最新版本。该书还分别被译成英文、日文、德文、俄文等

并也曾多次重版。为了使大家对本书有一个初步了解，我们特别节译了有关塔尔寺的一章。但由于作者是一名具有严重的欧洲文明高于一切的思想的传教士，他这次旅行又恰逢中国历史上最为灾难深重的时代。所以他记述了许多落后阴暗面。这是大家在阅读时应注意的。不过我们相信这些资料对于研究季清的塔尔寺及青海藏民区的历史是很有用的。



——译者——

次日临晨，我们便上路向塔尔寺出发了。我们经过的地区或由被过着游牧生活和放牧其牲畜的西番人占据，或由汉人居住。正如在东鞑靼地区一样，那里的汉人也在缓慢地蚕食侵占沙漠，建起了房屋并从事对草地中小块土地的耕耘。这次短暂的旅行没有向我们提供任何有意义的东西，仅仅是在渡过一条小冰河时，我们的车翻了并完全散架了。在法国，为了持续不停地赶路，则需要有一名修车工和一个铁匠以修理损坏的零件。但非常幸运的是我们的车夫是一名汉人，也就是一个永远不会感到束手无策的人，他用石块、木块和几段绳子始终能勉强凑合解决问题。我们仅仅遗憾的是在那里损失了不多的一点时间。

在距喇嘛寺有一里远的地方，我们遇到了几名喇嘛。他们都是桑达拉的朋友，前来迎接我们。他们身穿着僧服，披着红色袈裟，头戴呈我们的主教冠状的黄色法帽。他们那文雅的风姿和庄重而又低声的语言，所有这一切都使我们产生了特殊印象，使我们感到了宗教和修道生活的芬芳。当我们到达喇嘛寺的第一处僧房时，已经是晚上九点多了。为了不扰

乱各处都陷入的沉静状态，喇嘛们让车夫停了一段时间，在马匹脖子上挂的铃铛内部塞满了麦秸。我们接着就缓步和一言不发地在这座大喇嘛城的安静而又荒凉的街道上行进。月亮已经落下，但天空非常晴朗，星辰闪闪发光，以至于使我们能很容易地辨认出分布在山坡上的喇嘛们的大批僧房，规模宏伟和式样奇特的佛寺如同巨大的幽灵一般矗立在空中。最使我们感到惊奇的是喇嘛寺中各居住区到处都呈现的庄严和隆重的寂静，这种寂静状态有时仅仅被没有酣睡的狗那不连贯的吠声和不断报更的海螺号之单调而沉闷的声音打破。这种海螺号声会使人认为是听到了白尾海雕的凄凉叫声[1]。最后，我们来到了桑达拉居住的小僧房中。由于天太晚而无法去寻找一个适合我们下榻的住处，我们的老师就把他的小僧房让给了我们，他自己到附近一个僧房中去寻找一住宿处。陪同我们前来的喇嘛在为我们准备了奶茶和为我们献上了一大盘羊肉、新鲜酥油以及味道可口的几个小面饼之后才离去。我们胃口很好地吃了一顿晚餐，因为我们累了，而且还由于我们从内心深处感到了一种自己无法表达的愉快心情。

---

①自然学家们很久以来都把白尾海雕幼雏当作它的一个特殊种类。居维埃证明，虽然这种飞鸟有时也猎取其它鸟类，甚至是哺乳动物，但主要是以食鱼为生。这种飞鸟栖息在深山中，大森林内，更多喜欢大湖和大海的滩涂。

在生活于法国北部海岸的渔鹰中，我们仅仅提到印度小鹰，这已在威斯奴得到证实。婆罗僧们使它习惯于在规定的时间前往神庙中啄铜盒吃食。

在夜间，我们徒然地试图入睡，但睡意迟迟不出现。我们很关心自己那变得越来越奇怪的地位。这简直是令人不可置信！欧洲不大熟悉的这一安多地区，在佛教徒中如此著名和如此负重望的大喇嘛寺塔尔寺、这些寺院的风俗和我们现在正睡觉的这间僧房，所有这一切都在头脑中折磨着我们，就如同在一场恶梦中看到的含糊不清和飘忽不定的形状，我们以制定今后的计划而度过了这一夜。

一旦当天蒙蒙亮，我们便站起来了。在我们周围，一切尚处于沉静之中。我们开始作早课。我们满腔感情，而直到目前为止，我们尚没有过这种感情。这是一种幸福和自豪的混合心情，因为我们能在这座用于进行骗人的和不信上帝的著名喇嘛庙中祈祷真正的上帝。我们觉得我们刚刚把整个佛教都吸引到耶稣——基督的信仰上了。

桑达拉毫不迟缓地赶来。他为我们献上了奶茶、葡萄干和酥油炸的糕点。正当我们忙于吃早饭时，他打开了一个小衣厨并从中取出了一个油漆得很干净整洁的木盘，盘中于红底面上绘有镀金饰物和花卉。他在用其袈裟的下角仔细地擦净之后，又在上面铺了很宽大的一叶玫瑰红的纸，接着在纸上又很对称地放了四个相当漂亮的梨子，这是他让我们在丹噶尔采购的。这一切都包在一个长方形的丝帕中，大家称之为哈达。他对我们说：“我们应以此而去借一间房子”。

哈达或“祝福的丝巾”在西藏风俗中扮演着如此大的角色，以至于我们认为最好是于此为它讲几句话。哈达是一块丝绸，其纤细程度很接近罗绮。其颜为白色略呈天蓝。其长度约为其宽度的三倍，两端一般都以流苏穗子为边。西藏存在有各种大小和各种价格的哈达，因为这是穷人们（绝不仅

仅是富人）也离不开的东西。任何人在旅行中无不随身携带一批哈达。当进行礼仪性拜访、请求某人帮忙或感谢某人时，首先要展开一块哈达。必须以双手捧着哈达，然后奉献给他想给予荣誉的人。如果有一段时间未见面的两个朋友偶然间相会了，那么他们首先所想到的就是互相赠送一块哈达。他们做得如此急迫和如此敏捷，就如同在欧洲握手一般。在大家互相写信时，习惯上也要于信中装上一块小哈达。大家无法相信西藏人、西番人、红毛儿人和居住在青海西部一带的所有民族都竟然是那样重视哈达礼仪。他们认为，这是对所有尊贵感情的最纯洁和最真挚的表达形式。若无哈达，那么最漂亮的言辞和最豪华的礼物都会分文不值。相反，有了哈达，最普通的东西也会成为最有价值者。如果有人手执哈达向你请求原谅，那就很难拒绝之，否则就会显得藐视所有礼节了。西藏人的这种习惯也在鞑靼人中，尤其是在他们的喇嘛寺中广为流传。哈达成了丹噶尔汉人的一项重要贸易商品。西藏晋京使节从不会不携带数量庞大的哈达前往。

当我们结束了自己的简单早餐之后，便出去借用一住处。大胡子桑达拉在我们前面走，双手庄重地捧着盛有四个梨的漂亮盘子。我们觉得这种举止很奇特，从而使我们觉得有些羞耻。我们觉得所有人都眼睁睁地盯着我们。但事实并非如此，我们在途中遇到的喇嘛都在静悄悄地赶路，头也不回，丝毫不注意我们。那些小沙弥（小僧）轻薄和调皮得如同各地的小学生一样，唯有他们才显得是关心我们的人。最后，我们进入了一所住宅。其主人在院子中忙着把马粪摊在太阳下面晒干。他发现我们之后便迅速地披上其袈裟并进入了其僧房中。我们也尾随他进去了。桑达拉一面向他奉献了

哈达和那盘梨，一面又用东部藏语发表了一通叙说，我们对此一字不懂。在此期间，我们显得很谦虚和聚精会神，就如同一些无能力亲自请求别人照顾的可怜穷人的一样。喇嘛让我们坐在一块地毯上，向我们献上了一杯奶茶。他用蒙古语对我们说，他非常高兴地看到从如此遥远地区而来的外国人——西天喇嘛肯屈尊光顾他那清贫的僧房……如果他懂法文的话，那么这就是作出如下回答的一个机会："先生，没有什么……"但由于必须讲蒙古文，我们便告诉他说，我们确实来自非常遥远的地方，但当有幸遇到象他那样好客的人时，那在某种意义上就如同重新见到了自己的祖国……当我们用过一杯奶茶并谈论了法国、罗马、教皇和红衣主教之后，我们便站起来去察看指定给我们的住处。对于象我们这样过惯流浪生活的人来说，这间房子已算相当好了。他们给了我们一间宽敞的房间，带有一条大炕。此外还单独有一间厨房，配备有炉灶、饭锅和几件炊具。最后是拴马匹和骡子的马厩。我们确实感到要高兴得哭起来了。我们非常遗憾的是我们手头没有另一条哈达，以便立即感谢这名善良的喇嘛。

宗教对人心的影响是很大的，即使当这种宗教是荒谬和对其真实目的一无所知也罢。在这些对外乡人如此慷慨、如此好客和如此友好的喇嘛与汉人之间该有多大差距啊！汉人是一个经商的民族，心肠硬而贪婪，他们甚至连一杯冷水也要卖给客人。当看到大家在塔尔寺内热烈欢迎我们的情况时，我们的回忆便不由自主地转向了由我们那些笃信宗教的先祖殷勤接待而建起的修道院，它们过去也如同客店一般，行路人和穷人始终都可以在那里得到心身的宽松和灵魂的

安慰。

同一天，我们完成了迁居。桑达拉住宅附近的喇嘛们都殷勤地前来帮助我们。我们发现他们确实非常乐意双肩扛我们行李中的一些东西。他们打扫了房间，点着了炕下的火并将马厩安排得可以接受我们的牲畜。当这一切都完成之后，房子的主人根据招待客人的规距而必须亲自为我们准备一餐饭。因为他们认为在迁居时，没有用来作饭的时间。

我们认为如果于此为自己的新住房勾勒一幅速写草图并介绍一下居住者，那样做不会惹人生气。刚一进门，我们就看到了一个长方形的院子，由安排得很巧妙的马厩环绕。在门的左侧，一条狭过道通过第二道方形院子，其四边都由喇嘛僧房组成。通道的对面是房子主人的住处，房主叫作Akagé，意为“老哥”。“老哥”是一名年长60多岁的人，身材魁梧，但很清瘦和干瘪，完全是瘦骨嶙峋的身体。他那长面庞仅仅成了由几块骨头堆积起来又覆盖了一层干枯而多皱的皮的骨架。当他未穿袈裟时，露出了被太阳晒黑的双臂，大家可以把它们当成是两根老葡萄藤。虽然他还完全能站立，但其行动却踉跄蹒跚。大家可能会说是一架机器在使他运动，每走一步实际上都是活塞的作用。“老哥”在38年间受雇管理喇嘛庙的世俗事务。他在那里积累了相当多的财产，但一切都花销在功德业和从不归还的借贷中了。现在，他沦落得相当贫穷了，仅仅有这所房子，这是他在幸运时代建成的，一直没有找到出售的机会。出租房子是不可能的，因为这是违犯喇嘛寺的惯例的，因为这种习惯法不允许存在出售与无偿出借一处房屋之间的折衷措施。“老哥”最不幸的是不能享受特殊布施，因为有时要向达到某种级别的喇嘛们分

发特殊布施。由于他整个一生中仅仅负责世俗事务，未能完成其学业，所以他完全是文盲，既不会读书也不会写字。这却并不妨碍他从早到晚地祈祷，始终手执念珠，大家可以听到他低声地持续咕哝几句愿文。此人心地善良，但大家似乎并不太尊重他，因为他穷而破落。

在“老哥”住处的右侧，于院子的另一侧，住着一个出身于汉族的喇嘛，大家称他为“契丹喇嘛”（汉人喇嘛）。虽然他已70开外，但气色要比可怜的“老哥”好得多。其身体已开始佝偻。尽管如此，他还具中等身材，体态丰满，充满生气的脸装饰着几缕漂亮的白胡须，胡须尖端已开始变黄。契丹喇嘛以其喇嘛教学识而著称，他可以流利地读写汉文、蒙文和藏文。他曾在西藏和鞑靼地区的几个旗中居住，积累了大量财富。据说其僧房中有装满银锭的几个大箱子。但此人却极端吝啬，生活得很艰难，衣着褴褛。他的脑袋不停地向两侧转动，如同是一个始终害怕有人偷盗他一般的人。他在鞑靼地区被视为一名大喇嘛，但在云集了喇嘛名流的塔尔寺，他却被淹没在庞大的高僧队伍中了。这名契丹喇嘛身边有一名11岁的小沙弥。该幼童活泼机灵和调皮，但实际上性格特别善良，每天晚上都能听到他与其师争吵，因为其师指责他耗费了过多的酥油、泡的茶过浓和在灯盏中放的灯芯太粗。

面对契丹喇嘛处是法国两名天主教传教士的住宅。紧傍他们的房子又是一间小僧房，那里简朴地居住着医学院的一名二年级的学生。这名24岁的年轻喇嘛是一个四肢特别强健的壮小伙子，其臃肿而肥胖的面庞显示出他于其狭窄的陋室食用了大量酥油。我们见到他于其小屋门前露面时始终都不

禁会联想到拉封登所说的那种老鼠，它由于笃信宗教而隐居在荷兰的奶酪中。这一青年人具有痉挛性的口吃，以至于当他想讲话时往往无法呼吸。这种残疾使他变得很腼腆和持重，也可能由此而促使发展了他本身中的一种善良和热心助人的性格。他极端害怕青年沙弥的出现，这名沙弥以模拟他的说话方式而玩恶作剧。

院子中间对“老哥”住处的部分由一行彼此分开的小厨房组成。房产主、契丹喇嘛、口吃者、传教士们各自有一单间厨房。根据喇嘛寺的说法，我们这所房子中共有四个不同的“家庭”。虽然数家人集聚于一座住宅中，但那里始终都呈现出一片秩序井然和安静的气氛。大家彼此之间很少拜访，每个人自在其房间中忙碌，从不介入其他人的事务。在我们栖身的这所住宅中，一般是当天气特别晴朗时才能互相见面。由于我们正处于冬季最严寒的时期，一旦当太阳的光线射进院子中时，四家人便从各自的僧房中出来并坐在一块大地毯上。契丹喇嘛的双眼尚炯炯有神，正忙于用破衣片缝补其褴褛的衣服。“老哥”喃喃地念诵其祈祷咒文，同时又抓挠其双臂那粗糙而又发出声响的皮肤。医科学生以唱经的方式（但不口吃了）复习他的治疗医学的课程。至于我们，我们很难不受这种奇特环境的影响而不分心，我们无益地把自己那写有藏文对话的练习本放在膝盖上，而眼睛却更想看一下正在那里曝日的三个家庭。

塔尔寺共包括近4000名喇嘛。其场所提供了使人看起来确实会心旷神怡的景象。大家可以想象出一道被宽而深的沟壑隔开的山岭，从中生长出大树，大乌鸦、喜鹊和黄喙小乌鸦不断地在树上繁衍。在沟壑的两侧和山麓上，分阶梯地出

现了一些白色的喇嘛住宅，其大小各自有别，但都以围墙环绕，上面有小亭台。在这些简朴的住宅中，其洁净和雪白的颜色成了其全部豪华。大家到处都可以看到大量金脊的佛寺。寺院上人们的房子则以其在六角亭上飘荡的幡而与众有别。大家到处都能看到或为红色、或为黑色的特大藏文字写的神秘对联，有的写于所有的门上、墙壁上、石头上，有的写于被固定的绢条上，作为幡而挂在房屋平台上的无数小杆子之顶端。几乎每前进一步，都会遇到圆锥糖块状的佛龛，佛龛内烧香，或烧有香味的木块和柏树叶。最引人注目的却是在喇嘛寺的无数街道中的发现，一大群身穿红色袈裟和头戴黄色法帽的喇嘛在转经。他们的举止一般都很庄重，并不要求他们保持沉默，但他们讲话很少，始终低声细语。只有神学院上课或放学以及全体人员在作固定祈祷的时辰，才会遇到很多的人。在一天剩余的时间里，喇嘛们相当忠于职守地呆在其僧房中，只能看到几个喇嘛沿蜿蜒崎岖的小道而下到沟底，然后再吃力地背上一个装满水的水桶，他们以此桶汲取生活用水。大家也可以看到几个外来人，他们前来完成其崇拜仪式或拜访他们所认识的喇嘛。

塔尔寺享有如此之大的名声，以至于佛陀的崇拜者都从鞑靼地区和西藏的各地前来朝圣进香，没有一天不出现有某些朝圣人到达或离去的情况。在某些隆重的节日中，大批的外地人如同潮水一般涌来。每年可以计算到这样的四个主要节日，其中最著名者是正月十五的节日。他们称之为“花祭节”。任何地方都不曾以塔尔寺这样盛大的排场和隆重的仪式来庆祝这一节日，在鞑靼地区、西藏甚至是拉萨本地所举行的庆祝仪式都无法与这里相媲美。我们于正月初六住进了

塔尔寺，那时就已看到了从通向该喇嘛寺的各条大道上前来的朝圣人的骆驼队。到处都在讲这一节日，据说鲜花极其绚丽。“美术委员会”仔细地研究了这些花，宣布它们比往年的所有花都更好。当我们听到传说这些绝妙的花时，正如大家可以想到的那样，我们匆匆忙忙地打听有关一个我们不熟悉的节日的情况。下面就是大家向我们提供的具体情节，我们听到后不会不感到惊讶。

正月十五日的“花儿”是由世俗和宗教的艺术品组成的。亚洲所有的民族都在这次花儿节中以他们特殊的相貌和使他们有别于他人的服装出现在那里。其中的人物、服装、风景、装饰品等等一切都是以新鲜酥油制成的。他们共用3个月的时间来完成这一特殊表演的准备工作。从喇嘛寺最著名的艺术家中选拔出来的20名喇嘛每天都忙于生产酥油，双手始终都要在水中浸洗，因为害怕手指的温度使他们的作品变形。由于这些工作大部分是在冬季最严酷的寒冷之中完成的，所以这些艺术家们都要忍受极大的痛苦。他们首先以在水中仔细搅拌和打酥油而开始工作，以便使它能很好地凝固。当已充分地准备好原料之后，每个人都负责制作交由他的各部分。所有这些工人都在一名主管人的领导下工作，由主管人绘出本年度的花卉图案并主持其制造工作。当他们的作品完成后，便将之移交给另一批负责于上面染色的艺术家们，他们始终都在同一名主管人的领导下工作。我们觉得一个完全是酥油制品的陈列室则是很奇怪的事，从而使我们急切盼望正月十五的到来。

在节日的前夕，外来人的影响是无法表达的。塔尔寺已不再是一座宁静和沉默的寺院了，那里的一切都显示出了宗

教生活的庄重和严肃。塔尔寺变成了一座世俗的城市，遍是纷乱和嘈杂。在每个住宅区，大家都能听到运载朝圣人的骆驼那刺耳的叫声和长毛牛那沉闷的嗥叫声。在俯瞰喇嘛寺的山坡地带，大家可以看到支起了许多帐篷，所有那些未能在喇嘛们的僧房中找到居住地方的人便在那里露营。在正月十五日这一整天，前往喇嘛寺周围朝圣者的数目很大。对于我们来说，看到这一大群的人每步一跪并低声念诵其祈祷经时，确实是一种新奇而又痛苦的场面。在这些虔诚的佛教徒中，有大批鞑靼——蒙古人，全部自十分遥远的地方前来。他们表现得举止笨拙而闷闷不乐，特别是那种沉思冥想的虔诚和坚持完成这类宗教规则的态度更为引人注目。红毛儿人也来到了那里，我们发现他们的行为并不比在丹噶尔更为优雅多少。他们那有点野性的笃诚与蒙古人的神秘行为形成了鲜明的对照。他们妄自尊大和昂首阔步地行走，右臂裸露于其服装的外部，始终佩带他们的大刀和斜挂一支枪。安多地区的西番人是所有这些朝圣者中人数最多的民族。他们的相貌既不象红毛儿人那样粗犷，也不象鞑靼人那样天真正直。这些人敏捷而不拘形式地完成了自己的朝圣任务。他们似乎想说：我们这些人是本地人，我们对这一切都了如指掌。

安多女子的头饰使我们产生了一种愉快的惊奇。他们头戴一种黑色或灰色的小毡帽，其形状完全如同过去在风靡法国的那种尖顶小帽一样。就我们能回忆起的情况来看，大家称之为“百分之三帽”其唯一的区别是通过下颌而维持其形状的帽带不是黑色的，而是红色或黄色的。安多女子让其头发披在双肩，分成了许多小辫，装饰有江珧片和珊瑚红色珍珠。他们服装的剩余部分与鞑靼女子无别。但她们那羊皮大

袄的笨重姿态则被使她们产生了一种轻快感的“百分之三小帽”所抵消。我们非常惊奇地在这一批朝圣者中发现了几名汉人，他们也如同其它人一样手执念珠并行通行的顶礼。大胡子桑达拉告诉我们说，这都是贩卖哈达的商人。他们并不信仰佛陀，但却装得很虔诚以吸引顾客而更容易地出售他们的商品。我们无法说桑达拉的这些话是恶语中伤或者还是诽谤。但我们所知道的一切是这些话足以清楚地说明汉人的才能。

正月十五日（1855年1月10日），朝圣者们又一次围绕喇嘛寺转经，不过人数比前几天要少得多。好奇心促使他们更愿意到完成花祭节准备工作的地方。当夜幕降临时，桑达拉前来邀请我们去参观我们已久闻其名的这些酥油珍品。我们在结巴子、契丹喇嘛及其沙弥的陪同下出发了，仅留下“老哥”守家。花儿被安排在露天，陈放在喇嘛寺中的各佛殿的前面。它们被放出了迷人光芒的灯饰照耀得通亮。无数大小各异的黄铜和红铜容器具有圣餐杯的形状，它们被分布在代表抽象图案的轻便架子上。所有这些大小不同的容器都盛满了造型的酥油，从中伸出了一条被棉花裹着的坚实灯芯。这些灯饰被安排得颇有趣味。多么遗憾，我们不能在庆典的日子中把这一切都搬到巴黎去。

我们看到这些花就感到诧异。我们从未想到在这些沙漠的中央和在这些半蒙昧的民族中会遇到具有如此之高明手艺的艺术家。我们在几个喇嘛寺中遇到的画家和雕刻家远不会使我们怀疑在这些酥油作品中欣赏到的全部美。这些花都呈规模很大的浅浮雕状，代表着取自佛教史的各种内容。所有的人物都具有一种使我们目瞪口呆的表情。人物造型都生动

而充满活力。它们的姿态都很自然，衣服穿得很雅致且没有任何拘束。我们第一眼就能区别出其衣服所代表的织物特征和质量，那些皮货衣服尤其使人赞不绝口。羊皮、虎皮、狐皮、狼皮和其它各种动物皮都体现惟妙惟肖，栩栩如生，以至于使人试图用手去触及以证实它是不是真的。在所有的浮雕造型中，我们很容易辨认出佛陀来。其面庞充满了尊贵和威严的姿态，属于高加索人类型。这完全符合佛教的传说，它声称佛陀原籍为西天，面庞为白色并略带红润，眼睛长而大，鼻子高大，头发很长而呈波浪性并有光滑的触感。其他人物均属蒙古型，略带藏族和西番人的特征。即使只观察其面庞的轮廓，避开其服装不谈，那么我们也很容易把他们彼此区别开来。我们发现了几个造型非常好的印度人和黑人的头像。后一些人的头像引起了观众们的极大兴趣。这些巨大的浅浮雕造型四周由分别代表动物、飞鸟和花卉的装饰图案环绕。所有这一切都是用酥油造成的，以其造型和着色的精巧而倍受欣赏。

在从一座佛殿通向另一座佛殿的路上，大家每走一段距离都会遇到一些小型浅浮雕造像，其中以细密画的作法塑造了战争、狩猎、舞蹈、游牧生活的场面，以及西藏和鞑靼地区最著名喇嘛寺的景观。最后，在大雄宝殿的前面是一剧场，其中的人物和装饰都是用酥油制成的。那些人物造型只有一法尺（Pied，法国古代长度单位，约合325mm。——译者）。它们代表着一批前往诵经的唱诗班中的喇嘛。首先，大家在戏台上什么也看不到，当听到海螺号声时，大家就会看到从两侧门道中出来两行小喇嘛，然后便是身穿礼服的上人。当他们在舞台上寸步不动地停留了一段时间之后，

便回到了幕后，表演暂告结束。这些节目激起了所有人的狂热崇拜。我们这些曾见过其它技巧表演的人认为，这些不动腿就出来并以同样的方式退去的小人物是相当平庸的。如此的表演只有一次就使我们足够了，我们前去欣赏那些浅浮雕式的造像了。

正当我们在观察几组至少也象卡洛（Callot）所制作的鬼一样可笑的魔鬼时①，我们突然间听到了一阵大批喇嘛和海螺号的巨大响声。大家告诉我们说，大喇嘛将从其大雄宝殿中出来去观花。这使我们再高兴不过了。塔尔寺的大喇嘛是我们很有兴趣要看到的人。他很快就到了我们停留的地方。一些侍从喇嘛在他前面开道，用粗大的黑鞭子分开了人群。大喇嘛步行，由喇嘛寺的主要高僧们簇拥。我们觉得这名活佛的年龄最多有40多岁，中等身材，相貌平常而呆滞，皮肤被严重晒黑。他边走边对位于其前进途中陈列的浅浮雕作品投去一束阴郁不快的目光。他看了一下活佛的漂亮面庞，无疑是自言自语地说，自己由于转世之苦而从其原来的形象上退化了。如果说大喇嘛的外表使我们略感吃惊，那么其服装则完全不至于如此，那完全是主教服。他头戴黄色法冠，手执一根如同权杖那样的长禅杖，双肩披一件紫色塔夫塔绸大衣，腰部由搭扣扎着，从各方面来看都象一件无袖长袍。我们于下文中还要指出在天主教崇拜仪式和喇嘛教仪轨间存在的许多关系。

---

①雅克·卡洛生于南希，为1592—1635年人，曾为风俗画的大画家。他用镪水雕刻的《集市》、《受刑》、《战争的苦难》等作品使他变得著名起来了。

观众们似乎不大关心他们的活佛的经过，他们更乐意欣赏酥油佛，因为它们实际上更要漂亮得多。唯有鞑靼人才作了某种虔诚的示意，他们合掌、为了表示尊重而低下了头并似乎为过分急逼的人群使他们无法全身俯地进行顶礼而感到痛苦。

当大喇嘛完成了他的巡视时，便回到了其大雄宝殿，这就如同向所有人发出了信号，他们可以毫无保留地沉醉于尽情的欢乐。大家唱得上气不接下气，或者是跳起了类似法兰多拉那样的舞蹈。接着，众人都互相拥挤或互相碰撞。大家发出了呼唤和使沙漠感到害怕的呻吟。甚至可以说，所有这些不同的民族都陷入了高度兴奋的狂热之中。由于在这一可怕的混乱之中，很容易推翻用酥油制作的灯具和图案，所以那些携带点亮的大火把的喇嘛们便负责这一如同因遭风浪袭击的大海而翻腾的混乱人群。我们无法长时间地忍耐如此的一种嘈杂人群的拥挤。那位契丹喇嘛发现了我们受挤的难堪局面，于是便请我们取道返回住所。我们非常高兴地接受了他的建议，尤其是因为夜已很深了，我们感到需要略作休息。

翌日，当太阳升起时，已不存在隆重的花祭节的任何痕迹了。所有的人群都消失了，那些酥油浅浮雕已被毁掉，如此之多的酥油都被抛在山沟里喂乌鸦去了。这些花费了很大精力的庞大工程，在消费了许多时间，我们甚至说是耗费了许多才能后，仅仅作了一夜的表演。他们每年都根据新的图案而制作新花。

朝圣进香人也随着花儿而消失了。从一清早起，大家就可以看见他们步履艰难地攀登山坡上崎岖不平的羊肠小道并

凄凉惨淡地返回了他们那荒凉的地区。他们所有人都低着头默默地走着。因为人心在此世时只有很少一点欢乐，一个热闹节日的第二天往往是一个充满痛苦和悲伤的日子。

位于青海湖以南的安多地区由东部藏人居住，他们如同蒙古鞑靼人一样过着游牧生活。该地区地貌荒凉和尚未开发。我们的眼睛在各方面都只能看到一些赭红色或淡黄色的山坡，几乎寸草不生，到处都留下了纵横交错的深沟大壑。然而，在这些贫瘠和荒凉的大地中，我们有时还可以看到一些具有丰富牧场的河谷，游牧部族把他们的畜群赶到那里放牧。

据喇嘛庙年代史记载，公元14世纪中叶左右，安多地区的一名叫作垅堡——墨卡的人在紧傍一个开阔的山沟的山脚下支起了他的黑色帐篷。这一山沟的深处，在砾石河床中弯弯曲曲地流着一条水量丰富的小河。垅堡——墨卡与其妻钦扎错共同过着游牧生活。他们没有大群的牲畜，只有20多只山羊和几头牦牛，这就是他们的全部财富。他们在数年间独自生活在这片偏僻的未开发之地，没有子嗣。垅堡——墨卡把他们的牲畜赶到了附近牧场，而钦扎错则孤独地住在帐篷中，忙于作奶制食品和根据安多妇女的习惯用牦牛的长毛织纺一种粗糙的毛布。

某一天，钦扎错下到河谷底部去汲水，感到了一阵眩晕，于是便失去知觉而昏倒在一块上面刻着几个崇拜释迦牟尼佛① 的文字的宽大石头上。当钦扎错站起来时，她觉得

①释迦牟尼是佛陀名字中许多表现之一。英国人写作Sakiamuni，汉人称之为释迦牟尼，其教名为乔达摩。中国现在仅以一个名称熟悉和崇拜佛教的缔造人，这就是“佛”。

胁侧一阵巨疼，从而明白这次摔跤使她受孕了。在火鸡年（1357年），于发生这次神奇事件的九个月之后，她生下了一个男孩。垅堡——墨卡称之为宗喀巴，这是根据他几年以来一直于其山脚下支着帐篷的山名而命名的。这一神童自诞生以来就长着一绺白胡子，面目显得极其庄重威严。他的举止完全没有幼稚的表现。一旦当他看到了天日，他便能清楚准确地用安多语来表达自己的意思。他讲话不多，但其语言始终包括有关人性和人类命运的深刻意义。

宗喀巴三岁时便决定放弃世俗生活而选择了宗教生活。钦扎错充分尊重其子的神圣计划，亲自为他削发，把他那漂亮而又长的头发抛在了帐篷门口。从其头发中自动长出了一颗树，其木发出了诱人的清香，每片叶子上都于其叶盘间刻有一个西藏神圣语言的文字。从此之后，宗喀巴便生活在一种严肃的静修之中，他甚至当着其父母的面也会逃走。他隐修于最为荒凉的山峰和最深的沟壑之中，以祈祷发愿和静思永久事物而度过其日日夜夜。他的斋戒期既长又频繁。即使是最小的昆虫，他也尊重其生命，严格忌食任何种类的肉。

正当宗喀巴如此这般地忙于通过坚持祈祷和严峻的生活来净化其心灵时，来自西部最偏僻地区的一名喇嘛偶然间经过了安多地区并在垅堡——墨卡的帐篷中受到了殷勤接待。宗喀巴对于这位外来人的学业和神圣性格赞叹不已，于是便跪在他的脚下并请求他作自己的师傅。喇嘛教的传说介绍说，这名西部地区的喇嘛不仅仅以其深不可测的教理，而且还以其容貌的奇特而引人注目。大家尤为注意他那高大的鼻子和如同神火一般闪烁的眼睛。那名异乡人同样也被宗喀巴的奇才打动，毫不犹豫地接受他为其弟子。因此，这名喇嘛

也定居在安多地区，但仅仅在那里生活了数年。他在向其弟子传授了西方最负盛名的圣人们所接受的全部教礼之后，便在一座大山山峰上的一块石板上睡着了，其双目再未重新睁开过。

宗喀巴失去了外来圣人的教诲，却变得更加热烈渴望学习宗教知识。他毫不迟疑地决定抛弃其部族并远走高飞，一直到达西方的腹地，向正宗的发源地寻求最纯洁的教义。他手拄拐杖出发了，独自一人，没有向导，但心中却充满了一种超人的勇气。他首先直接南下，在经过长期和艰难的跋涉之后，一直到达了云南省的边境，那里完全是中华帝国的边陲和尽头。他在那里没有沿同一方向前进，而是又沿雅鲁藏布江这条大江的江畔转向西去。他最终到达了卫地[1]的圣城。由于他准备继续赶路，一尊全身金光闪闪的天神(lha)阻止了他并禁止他再往更往的地方行进。天神对他说："啊！宗喀巴！所有这些辽阔的地区都属于一个已赐给你的大国。你应在此颁布仪轨和发愿。你那永久不灭生命的最后变化将于此地完成"。宗喀巴听从了这一天神的话，于是便进入了"神域"（拉萨）并在城中最偏僻的居住区选择了一处寒舍。

安多部族的出家人都毫不迟疑地召募一些弟子们。宗喀巴的新教理以及他传入的喇嘛教顶礼中的仪轨便不可避免地造成某些动乱。宗喀巴最终勇敢地自称为改革者并向旧的信仰宣战。他的支持者与日俱增并被称为"黄帽喇嘛"，与维护旧体系的"红帽喇嘛"相对立。卫地土司和喇嘛僧官等级

①"卫"在藏文中系指中心或中部。这是对实际上占据了西藏中心地区的称呼，其首府就是拉萨。

中的活佛与祖师萨迦对在宗教仪礼中引起混乱的这个新派别感到非常激动。萨迦当面召见宗喀巴以证实其学识是否确实如同其支持者们所宣扬的那样神奇和深刻。这位改革家不屑应邀前往，由于萨迦是一种注定要代表旧体系的宗教派别之代表，所以不是他应作出驯服的表示。

黄帽派变成了主流派，对宗喀巴的崇拜日益多起来了。活佛萨迦发现其权威已衰落，于是便决定去找“安多地区的那个小喇嘛”，这是他出于鄙视而如此称呼仪轨的改革家。他希望在这次会见中与其对手进行讨论并使古旧派教理获胜。他以隆重的排场并携其教派至高无上的宗教权威的全部象征物前往那里。萨迦在进入宗喀巴那简朴的小僧房时，他那高大的红帽子碰到了门口的上方并因而坠地。这一意外事故被所有人都视为是黄帽派胜利的标志。改革家坐在一个蒲团上，双腿盘了起来，似乎没有注意萨迦的进来。他没有起来欢迎萨迦，继续在其手指间数其念珠。萨迦既没有因其帽子落地，也没有因为对他的这种冷淡接待而动怒，直接了当地进入了讨论。他口若悬河地赞扬了旧仪轨并列举了他有所有权力占据优势。宗喀巴连眼皮也没有抬，用这样一句话打断了他：“放开！你这个残暴的家伙，放开你手中捻着的那个虱子吧！我于此听到了它的呻吟，我的心痛苦得感到难过”。萨迦在滔滔不绝地阐述其功德的时候确实于其衣服下面捉到了一只虱子。无视禁止任何杀生的生死轮回教理，而试图在手指间掐死它。萨迦不知道如何回答宗喀巴严厉的话，于是便跪在其脚下并承认了他那至高无上的权威。

从此时起，由宗喀巴倡导的改革再也没有障碍了，在整个西藏均被采纳，后来又缓慢地进入了鞑靼地区诸旗。1409

年，宗喀巴在52岁时创建了著名的喇嘛寺——甘丹寺，距拉萨有3法里之远。它至今还存在，其中共有8000多名喇嘛。1419年，已成佛的宗喀巴的灵魂离开了人间而返回天国去了，他被接受在极乐净土世界。他的凡胎肉体留在了甘丹寺。有人声称，直到今日，其身体还保留了其全部的新鲜度。它由一种持久的奇迹而自我停留在地面上，既未依附任何东西，也未被任何东西支撑。还有人补充说，他有时还向那些在完德方面取得了巨大进步的喇嘛们讲话，但其他人却根本听不到这些话。

除了宗喀巴在仪轨中引进的改革之外，他还由于重新写了由释迦牟尼留下的教义大全书而著名。这些著作中最著名者叫作《菩提道次第广论》。

只要我们对宗喀巴在喇嘛教信仰中引入的改革和创新稍加研究，我们便不禁会对它们与天主教的相似感到震惊[1]。大喇嘛在旅行中或当他在寺外举行某种仪式时携带的禅杖、

①最为引人的相似性是僧侣们的剃度礼，教堂中的剃发礼相对是晚期的。为了有别于已剃了头的异教巫师，圣教的第一批神甫们留着一头剪断的头发，完全如同世俗人一样。据说，这是苦修士们出于卑贱之心而作出了削发剃度的表率。在公元6世纪时，本鄂奉他们为楷模而命其教徒们仿效他。继此之后，俗间神职人员也采取了这种做法，于633年被托莱多的主教会议宣布为必须这样做，叫作“修士圆顶”，以纪念我主的刺冠。大家区别出了多种剃礼：罗马式剃礼，即部分剃和圆环剃；希腊式剃礼，扩大到了整个头部。正是这后一种剃礼才完全可以与佛教的剃度相比较。

教冠、长袍、袈裟或法衣，具有二重唱祭礼、单调地诵经、祓魔、由五根绳索支撑并能随意打开的香炉，喇嘛伸出右手在信徒的头上摩顶（祝福）、念珠、出家人的独身生活、宗教性的隐居修习、崇拜圣人、戒斋、迎神仪式、连祷、净水（圣水）① 等，所有这一切都是佛教徒与我们的相似性。现在，大家是否可以说这些共同之处本来都出自于基督教呢？我们认为是这样的，虽然我们无论是在传说中，还是在当地的文献中都没有找到这种借鉴的任何肯定的证据，但我们可以提出具有极大可能特征的猜测出来。

众所周知，公元14世在蒙古皇帝统治时代，在欧洲人与高地亚洲诸民族之间存在有经常性的关系。我们在本著的前一部分已讲过鞑靼征服者们派往罗马、法国和英国的那些著名使节了。毫无怀疑，这些胡人肯定会对天主教信仰仪式中的豪华排场和荣耀产生强烈的印象，他们把这些不可磨灭的印象带到了自己的沙漠草原中。此外，我们还知道，不同修会的教士也于同一时代从事了远行以把基督教传入鞑靼地区。他们可能同时也进入了吐蕃、西番人和青海一带的蒙古人中。北京的大主教约翰·孟德高维诺就已经组织了一个唱诗班，许多蒙古修道士每天都在那里练习念诵圣诗和演习天主教仪礼。现在，如果我们注意到宗喀巴恰恰生活在基督教

---

①李仙得（Legendre）博士介绍说，在西藏边境的藏族家庭中，到处都有圣水，“在橱柜上排列起了大批铜碗，其中都盛满了圣水。这种水一年只换一次，即在佛教的大主教活佛们派出的旅行喇嘛们经由这里时”（《在云南》，第195页）。

传入中亚的时代，那么我们对于在佛教改革中发现了与基督教如此明显的相似性就不会感到奇怪了①。

我们是否不讲某种更为确实可靠的事呢？我们从其诞生的当地和通过许多喇嘛之口而搜集到的有关宗喀巴的这一传说难道不能支持我们的观点吗？在从中删去由喇嘛们的想象而加入这一故事中的所有神奇色彩之后，我们还可以承认宗喀巴是一个以其天才，也可能还由于其道德而超乎寻常的人。他受教于一名自西方而来的异乡人，继其师圆寂之后，弟子独自西行，在吐蕃停留了下来并在那里传播其师授予他的教义。这个“高大鼻子”的外乡人是否是一名欧洲人呢？是否是在当时曾大量进入中亚的天主教传教士中的一员呢？喇嘛教传说中保留了对这种欧人相貌的记忆不会使人摸不着头脑，此人的特征与亚洲人大相径庭。在我们于塔尔寺居住期间，我们不只一次地听到喇嘛们对我们相貌之古怪特征的

---

①斯拉姆神父写道：“我们首先应指出：今天已由佛教文献令人不可否认地和充分地证实，从公元最初几个世纪开始，就由迦勒底的僧侣们把寺规传入了西藏。这样自然就可以解释东方喇嘛教和西方天主教之间的表面仪轨的大量相似性了（《朔特的传教区》，1920年2月）。

达伯理（《中国的天主教》）写道：“我们经常发现，近代喇嘛教的创始人宗喀巴原来是诞生于唐古特的一座城市中的摩尼教巫师”。

我们上文已提到雷慕沙的资料值得重新提一下：“喇嘛教僧官制是由于在鞑靼地区的景教残余与佛教教理的结合而创立的”。

议论，他们毫不犹豫地说我们与宗喀巴的师傅属于同一类型。大家还可以假设认为，由于早逝而使这名天主教传教士没有彻底完成对其弟子的宗教教育，其弟子后来希望自己成为使徒，这或是由于他没有学到充足的基督教教理知识，或是由于他背叛了自己的信仰而仅仅坚持传入一种新的仪礼。宗喀巴于其改革中遇到的很少一点反抗似乎说明，当时基督教思想在这些地区的发展已经大大地动摇了对佛陀的崇拜。我们于下文不远处还将研究佛教徒与天主教徒之间的大量相似性是在鞑靼地区和西藏传播我教教义的障碍还是有利条件。

宗喀巴的改革在介于喜马拉雅山麓、俄罗斯边境和中国长城内外的所有地区都获得了胜利。它甚至渗透进了天朝中原的某些省份，如甘肃、山西、北直隶和整个满洲。和尚们都保留了他们的古旧派仪轨，除了他们在某些地方采纳的某些微不足道的革新之外。现在，我们共区别出了两种喇嘛：黄喇嘛和灰喇嘛①，这就是说那些追随改革者和坚持原始仪轨者。这两派过去无疑曾互相敌对和彼此之间发动攻击，但今天却非常和睦地生活。和尚与喇嘛们互相视为同一家人。

过去不为人所知和没有多大意义的安多地区的部族自从佛教改革以来获得了出奇的名声。宗喀巴于其山脚下诞生的那座大山变成了一个著名的朝圣地。喇嘛们从四面八方涌向那里建造僧房，从而逐渐变成了今天的这座繁华的喇嘛寺，其盛名一直传到了鞑靼地区最为偏僻的边陲。大家用两个藏文词称之为“塔尔寺”（Kounboun），其意为“一万佛

①现在称为“黄教”和“红教”。

像”（此处似乎有误，塔尔寺本意应为“十万佛像”。——译者）。此名暗示传说中由宗喀巴头发而出生的那棵树，该树的每片树叶子上都写有一个藏文字。

大家当然会等待我们于此针对这棵树而讲几句话。这颗树是否还存在？我们是否见过它？它提供了什么特殊内容？对其神奇的树叶应作何感想？这就是大家都有权向我们提出的全部问题。因此，我们将试图就我们的可能而对此一一作出回答。

是的，这棵树尚存在，我们在旅行中听到谈论它的情况太多了，以至于我们有点急不可待地想去参观它。在建筑喇嘛寺的山脚下，距寺院的大雄宝殿不远的地方，有一片由砖墙围起来的方形院落。我们进入了这个庞大的院子，得以随心所欲地研究从外部就已看到某些枝条的那棵神奇的树。我们的目光首先以一种贪婪的好奇心转向了其树叶，当我们在看到每片叶子上确定有组成得很正确的藏文字时感到特别惊奇。这些文字都呈绿色。文字的颜色有时比树叶本身还深，有时则略浅一些。我们首先是怀疑喇嘛们在作弊。但在经过非常仔细地用心作了全面研究之后，我们觉得根本不可能从中发现任何一点作弊诈骗的做法。我们觉得那些字是树叶的组成部分，就如同其叶脉一般。它们出现的位置并不始终如一，有时发现它们位于叶子的顶端或中部，有时又出现在其根部或两侧。其中最嫩幼的叶子代表着雏形字，只形成了一半。那些可以自动脱落的树干和树枝的皮（就如同法国梧桐树的皮一样）上同样也写有文字。如果剥下一块老树皮，那就会在新树皮上发现一些尚未形成的字，它们已开始生长，非常奇怪的是下面的字往往与其上面不同。我们到处都在寻

求作弊的某种痕迹，但却始终是枉费心机，我们的额头都流出了汗水。其他那些比我们更为精明能干的人将来可能会对这棵神奇的树提供一些令人满意的解释，而我们则必须放弃这种做法。大家可能会耻笑我们的无知，但这对我们却无关紧要，只要大家不怀疑我们叙述的真实可靠性就行了。

我们觉得“一万佛像树”很古老了，它那三个人才能勉强合抱的树干的高度不超过八法尺。其树枝不是向上升，而是象羽冠一样展开，非常茂密，其中有一些已干枯和因枯老而掉下去了。其树叶始终为绿色。其木为浅红色，有一种优雅的香味，与桂皮的香味有些相近。诸喇嘛告诉我们说，在夏季的藏历八月间，它会开满一树极为鲜艳的红花。有人还向我们断言，其它任何地方都不存在这种树。大家曾试图以其树种和枝条在鞑靼地区和西藏的几个寺院中繁殖它，所有这些尝试都未获得任何结果[1]。

康熙皇帝曾到塔尔寺降香，他自己花钱令人在“一万佛像”树上建一个银质圆屋顶。此外，他还向大喇嘛布施了一匹很骠悍的黑骏马，据说它可以日行千里。皇帝还布施了一副装饰有宝石的马鞍。马匹已死，但今天尚可在其中的一个佛殿看到马鞍，它成了一种特别受崇拜的对象。康熙在离开该喇嘛寺之前，为维持350名喇嘛的日常生活而设立了一种

---

①拉玛依赖斯（《中华帝国》第308页）对这一奇迹作了如下解释：“宗喀巴在三岁时放弃了世俗生活，由当时他那些被剃下的头发中诞生了一棵著名的树，树叶上载有自动形成的藏文字。古伯察神父辨认了出来，并将这一奇迹归咎于魔鬼。这一事实可能是由某种害虫的作为造成的”。

年度俸禄。

塔尔寺的名望首先应归功于宗喀巴的声望。这种名声由于寺内的良好戒律及其教育的发达性而一直维持到今天。大家认为那里的喇嘛终生都是学生，因为宗教学被视为一种取之不尽的科学。学生们根据他们要专门学习的学业性质而被分成四个学部或学院：1.密院，包括静修生活的规则和佛教上人传中所包括的例证。2.仪轨学院，包括学习宗教仪礼以及诠释用于喇嘛教仪轨的一切。3.医学院，其研究目标是人体的440种疾病、药用植物和药剂学。4.最后是祈祷学院，这一部分最受尊重，得到的报偿最丰，因而也是集中了最多学生的一个学院。

作为祈祷教学之基础的大批佛经著作共分为13类，它们同时也代表着同样多的不同等级。每名修业僧在学院和唱诗班中所占的位置都是根据他已经学习了的神学书籍的等级而定的。在这些人数众多的喇嘛中，我们可以看见一些老人在最后一行中作出一副懒洋洋或无能为力的样子，而青年人则几乎达到了最高的等级。

为了获得祈祷学院的各种学位，仅仅要求修业僧冷静沉着地背诵被指定的经书。当他们自信准备充分时，便通知负责发愿的大喇嘛，向他献上一条上等哈达、一盘葡萄干和根据他想获得的学位之高低而送上一锭有几两重的银子。他们同时还要向主考喇嘛送礼。虽然大家承认评判者是不能受贿赂的，但在塔尔寺也如同在其它地方一样，大家都坚信向学院送礼对于能体面地走出考场不是无益的。无论哪里的人都一样！

在喇嘛庙的大雄宝殿前，有一个方形的大院子，上面铺

有很宽的石板，四周由螺旋状的柱子环绕，柱子上布满了彩雕。祈祷学院的喇嘛们在上课时都集聚在这个院子中，上课的时间是由海螺号声通知的。他们根据其级别而蹲在平光的大石板上，在冬天要忍受寒冷、凛冽的寒风和飞雪，夏天则要经受大雨和灼热的阳光。唯有法师才置身于遮身蔽雨的地方，坐在一个上面覆盖有亭子的座位上。当看到所有这些喇嘛身披红袈裟、头戴黄色大法冠并互相挤在一起，从而使人无法看到他们所坐的石块，那确实是一种特殊的景象。当几名修业僧背诵了按规则指定的经文后，法师便依次对经文作诠释，他们的疏注与经文一样含糊而令人不解。不过任何人都不会作难，所有人都满足于一知半解。此外，大家都坚信一种教理的高深与其含糊不清和无法深入理解的特征具有直接的关系。

授业一般结束于学生提交的一篇事先指定的论文。每个人都有权向他提问自己头脑中想到的各种内容。这些论文中没有任何有关鬼怪的可怕内容，它们会使人清楚地联想到中世纪学校中那些颇有意义的讨论，其中对一切问题都不着边际地进行激烈辩论。在塔尔寺，通行的规则是胜利者要骑在失败者的肩上，或者是胜利者以凯旋的姿态被抬起来绕学院院墙转一圈。某一天，大胡子桑达拉上课回来，满面春风，比平时更要喜气洋洋。我们很快就获知他成了通过论文的英雄，在一个为什么鸡和其它家禽类失去了其它所有动物所共有的生殖机能的重要问题上战胜了其对手。我们提到这一特殊事件是因为它可以使人对喇嘛教教义的高度和庄严性有一个基本理解。

在一年的某些时候，喇嘛寺的寺主活佛亲自和隆重地前

来对经书作正式诠释。虽然他的诠释并不比法师们的讲解渊博和清楚多少，但都具有权威性。藏语是学校中接受的唯一语言。

喇嘛寺的戒律是审慎周密和严格的。在各学院中，于授课和唱诗以及诵经时，我们始终会看到寺监喇嘛站在那里，柱着一根铁棒，在出家人中维持良好秩序和安静。对寺规稍有违犯便会当场受到遏制，首先是口头制止，如果必要的话则用铁棒压制。不仅仅是年轻的沙弥，连那些老人也不能逃脱这些可怕的惩罚。

那些小喇嘛负责维持寺内的治安，他们的衣着方式与其它喇嘛相同，唯一的区别是他们的服装为灰色并戴有黑色法冠。他们日夜在喇嘛城的街道中巡逻，手执一根粗大的鞭子，在任何需要的地方维护秩序。有判事喇嘛们主持的三个裁判所审理超越了小喇嘛们权力的案件。那些即使犯有小偷小摸罪的人也要在用红烙铁于额头和双颊打上耻辱标志之后被驱逐出喇嘛寺。

佛教的僧院虽在某些方面与基督教的修道院相似，但实际上却有本质上的差异。喇嘛们确实都要服从同样的规则和同样的戒律，不过我们不能说他们过着教团式的生活。我们可以在他们之中发现能够在世俗人中遇到的所有贫富差异。在塔尔寺，我们多次发现一些喇嘛身披破衣片去他们那富裕的教友门前化缘几撮青稞面。官府每三个月无分别地向所有附属于同一喇嘛寺的喇嘛分根本完全不够用的面粉。朝圣者们自愿的布施尚可帮助他们生活，不过这类布施除了不大可靠之外，又是按照不同等级而分配的，始终有些人只能得到很少一点东西。

大家把布施分为茶和钱两种。第一种布施是以下述方式分配的：进香人希望请全体僧侣用斋，于是就去寻找喇嘛寺的寺主，在他们奉献哈达时便向他们宣布说自己有意向喇嘛们全体或个别人布施茶。向全体喇嘛献茶是无分别地分配给所有人，向个别人献茶相反则仅根据进香人的选择而向四大学院之一布施。在已定好的为所有人献茶的日子，在早上的集体诵经之后，住持喇嘛作出一种手势以告示全体留在其位置上不动。立即有按照抽签选择的40多名青年沙弥前往大厨房，不多时便带着奶茶罐重新出现。他们从每行喇嘛身边经过，随着他们的前进，喇嘛们便从其怀中掏出他们的木钵，有人为他们斟满茶。每个人都默默地喝并注意轻轻地将其袈裟的一角拉向木钵，以便能以如此谨慎小心的做法来掩饰这种世俗的和与该圣地不大和谐的行为可能会引起的失礼举止。一般来说，要准备数量相当多的茶，以至于每人可以轮得两次，即两次斟满每名出家人的木钵。这种茶根据进香人的慷慨程度不同而浓淡度和颜色而各自有别。有的人还在布施茶之外再为每个人增加一片新鲜的酥油。那些想办得更加漂亮的人于所有这一切之外再另外加一些用白面制作的糕点。当这顿饭吃完之后，住持喇嘛便庄重地宣布虔诚进香人的名称，他因宴请了这一神圣的喇嘛家庭而会得到巨大功德。一般都要出席这一仪式的进香人面向地跪在那里，喇嘛们为他单调地诵读几段愿文，接着又列队围绕施主转一圈，施主只能在所有人都离开后才能站起来。

这类的布施事实上使每个喇嘛得到的东西都很少。但如果想到每次都会有4000多名喝茶的人，那就很容易理解其开销也会很大。在塔尔寺，简单地为所有喇嘛布施一次茶（不

另加酥油和点心）也会高达50两白银的款项，基本相当于500法郎。

银两布施的数额要大得多，因为这种布施始终要另加向全体喇嘛施茶。银两不向诵诗班分发，在作了集体祈祷之后，住持喇嘛便宣布某一地区的进香人向喇嘛的神圣家族布施了多少银两钱以及每个人应分得的具体数目。在白天，喇嘛们前往布施处，那里严格地计算他们每个人的应得数目。

上布施既没有固定的时辰，也没有固定的日子，任何时候的布施都受欢迎。但在一年间的四大节日，上布施的次数最多，数量也最丰厚，这是因为有大批进香人拥来。在花祭节之后，正在塔尔寺降香的苏尼特王公于返回鞑靼地区之前布施了600两白银和在八日内向全体喇嘛普遍施茶，而且还另加酥油和糕点，其开销可达15，000法郎。当由一名贵人上布施时，习惯上都是活佛亲自出席仪式。大家要特别在一个装饰有鲜花和彩带的篮子中献上一锭重50两的白银、一匹黄色或红色的丝绸、一双靴子和一顶法冠，这一切都要用一条豪华的哈达包好。朝圣人跪在上面坐着活佛的莲台的台阶上，把花篮献于其脚下。一名沙弥接受了这些布施并作为回礼而以活佛的名义向施主献上一条哈达，这样做的目的是维持一尊神应有的无动于衷和典范举止。

除了国家的配给及布施之外，塔尔寺的喇嘛还有增加其财产的多种手段，甚至有的人喂养奶牛并向其教友们出售作为茶和糌粑调味品的牛奶和酥油。其中有些人组成了“合资股份公司”，负责准备进香人向全体僧众们布施的茶。其它人有成为裁缝匠、浆染工、靴子匠、制念珠商和出资制造属于喇嘛服装中的一切的人。最后，我们在塔尔寺还发现了一

些店铺掌柜的，他们以巨大的利润出售从丹噶尔或西安府贩运来的商品。

在实业家喇嘛阶层中，却有相当数量的人在显得比较适合宗教生活精神的职业中寻求利润，他们忙于刊印或抄写喇嘛教经文。大家知道，藏文字是自左向右横写的，虽然喇嘛们的语言可以用字母拼写，基本如同我们欧洲的语言一样。但他们刊印时从不使用活字。那种借助于木版的雕版印刷术是那里所使用的唯一印刷手段。藏文书籍很象是大家玩的大纸牌，全书都是活页，两面印刷。由于这些书页既未用线缝又未装订，所以为了保存之，则将它们放在两块小木板之间，然后用黄色的带子扎起来。在塔尔寺印刷的藏文书的版本都很粗糙，那些字都很模糊，既不精巧，又不清晰。它们在各方面都大大低于出于北京皇家印刷厂的那些。那些稿本书相反却都非常漂亮，它们又由一些新奇的图案装饰，文字都极为秀丽和整洁。喇嘛们不象汉人一样用毛笔写字，而是使用他们削得如同羽毛笔一般的竹棒书写。他们的砚台是个小铜盒，其形状酷似带绞链的烟盒，其中塞满了饱浸墨汁的棉花。喇嘛们把他们的纸粘贴在一起以防止它渗墨水。他们不象汉人那样使用明矾溶液，而是用一种加了1/10牛奶的白色水喷洒纸张，这种方法很简单，很容易掌握，也容易产生令人非常满意的效果。

大胡子桑达拉不属于我们刚才列举的任何产业阶级，他独自组成了一个单独的类别。他自己的职业是盘剥那些由于虔诚或其它原因而来到该喇嘛寺的异地人。他取得最大成功之处是在与鞑靼——蒙古人打交道时，他以导游的身份，以其灵巧的性格和语言的诱惑性而与他们交往，始终会成功地

成为他们的代理人。桑达拉在塔尔寺享有不好的名声。那些好喇嘛都不大尊重他，甚至有些人好心地警告我们不要过分信任他的漂亮言辞并用心地看管我们的钱袋。我们获知，他由于诈骗而被迫离开拉萨，在四川和甘肃省流浪了三年，以演喜剧和讲述惊险故事为业。我们对于获悉这样一种消息丝毫不感到惊奇。当桑达拉毫不掩饰地放任其本性时，我们便发现他立即就具有了一名故事演唱者的全部风度气派。

一天晚上，我们觉得他的心情比平时更为和蔼可亲，我们便试图让他讲述过去的旧艺。我们对他说："桑达拉，那些无所事事和饶舌多嘴的喇嘛声称，在你从西藏返来之前，你曾在汉地停留了三个月"。"此话不假"。"有些人甚至说你会精湛地演戏……"桑达拉微笑了，他站起来有节奏地弹着手指，做了一种舞台亮相动作，又夸夸其谈地向我们朗诵了用汉文诗写成的一大段台词。"一名喇嘛戏子！这真是不可思议！""不，不，并非如此。我过去首先是喇嘛，接着才成为喜剧演员，最后又成了喇嘛"。他接着又坐到他通常坐的位置上并补充说："算了，因为那些闲来无事的人讲我的奇遇，我现在就亲自对你们讲吧"。

"……我在拉萨的色拉寺居住10年之后，产生了思乡之情。我时刻都在想重新见到三川。思乡之情变得如此强烈，使我必须离开那里。我的旅伴是故里的四名安多喇嘛。我们没有取道向东，而是向南行，因为南侧的沙漠还略微有些人家居住。我们手柱着一根带铁包头的手杖，背负我们的小背包前进。如果我们在路上遇到了一些黑色帐篷，那就要求那里留宿我们。否则我们就被迫躲在山沟深处或某些巨大的岩石下过夜。你们知道，西藏是一个遍布大山的地区，因而我

们一直不断地上山和下山。虽然天气正值仲夏，我们常常还会遇到下雪。夜间极其寒冷，我们白天却在山谷中感到一种无法忍受的炎热”。

“……我们高高兴兴地赶路。我们五人的身体都很强壮，情绪始终也很好，尤其是当黑色帐篷中的牧民向我们布施一只山羊羔或几大块酥油时更为如此。我们一行经过了一个有极其奇怪的动物的地区。它们不及一只普通的猫大，全身长满了一种如同钢针一般的刺。一旦当这些动物发现我们后，便蜷缩成一个小团，以至于使人无法区别其脚和头。它们仅仅是一个大球，浑身各侧都长满了长而坚硬的刺。开始时，这些小动物使我们感到害怕。我们确实不知道它们是什么，因为经书中没有谈到过它们。但我们想仔细地研究它们。由于这些小球无法用手触及，我们于是便在它们的上面横放了一根棍子，然后再用力于两端往下压，圆球终于张开了。从中钻出了一个小面孔，就如同一个凝视着我们的人面一样。我们发出一阵高声叫喊，拔腿便逃走了。但我们逐渐习惯了这些动物，它们甚至很快被我们用于作乐了。我们很喜欢用我们的包铁棍把它们从山顶上滚下去”。

“……我们还遇见了一种令人非常吃惊的虫子。有一天，天气非常炎热，我们沿一条在山谷中蜿蜒流动的小溪的流向而走，沿岸长有很高的草。正午左右，在泡制并喝了我们的茶之后，我们便在水边入睡了。你们知道，根据宗喀巴的规定，带黄冠的喇嘛不穿短裤。然而，当我们一觉醒来时，我们发现大量虫子叮在我们的双腿上。这些虫子为灰色，粗如手指。我们试图将之从自己的肉中拔出，但我们根本不可能这样做。由于我们没有感到任何疼痛，所以我们在

等待。这些小动物很快就鼓起来并全都变成圆形的了，它们便自动掉了下来……啊！够了！这个西藏确实是一个特殊的地区。大家在那里还可以发现在其它任何地方都不会发现的动物。那些未曾从事过如此旅行的喇嘛不会相信大家向他们介绍的情况”。我们回答说：“他们错了。你刚才所说的一切在各方面都符合实际情况。这些奇特的动物并不是唯独存在于西藏。在我国，它们很普遍。这些蜷缩成一团的锋芒者在我们的语言中叫作刺猬，那些粗大的灰色虫子叫作蚂蝗”。“什么！你们曾见过这些动物？”“经常见”。“啊！太好了。有些喇嘛不相信这一切，你们可以向他们讲述”。

“……我们的道路一直向恶山方面前进。该山很高，表面由一大片松树和冬青树植被覆盖。我们一整天都在山下一个黑色帐篷中度过。夜间到来时，我们之中的两个人说：‘天空很晴朗，月色很美，我们最好是乘夜间的凉爽而翻过恶山。明天天气将很热，我们将很难攀登’。其他人说：‘不。夜间是属于野兽的，人类只能于白天旅行……’这样一来，我们没有取得一致意见。前者坚持其观点，他们武装以包铁头的棍子，把行李扛在肩上就上路了。你们已经看到，这是一种很坏的事。当朝圣者们互相会说：‘我们一块走吧’时，他们就不再分开了……”

“……一旦当天空蒙蒙发亮放白时，我们才上路。我们原来五人，现在仅剩三人了。当我们即将到达顶峰时，我们惊叫起来了：“宗喀巴，现在我找到了一根包铁头的棍子”。我们的一个同伴在向我刚才捡到的一件器具瞥了一眼便说：‘瞧！这根拐杖是罗卜藏的……’我们仔细地对它作了研究

并认出了它。我们说：‘这就是夜行所得到的东西，丢落了一件东西而又发现不了，从而也无法把它找到了’。我们继续赶自己的路。继一个非常陡峭的斜坡之后，我们来到了山上的一个平台。我们三个人同时发出了一阵令人恐怖的喊声，我们眼下看到了另一根包铁头的手杖、完全被撕破的喇嘛服装、几块人肉碎片和被折断并吞噬了一半的遗骸。几处被拔起的草以及被划破的地皮说明这里曾发生过一次激烈的搏斗。我们一刻也不怀疑虎或狼等兽吞噬了我们的两位旅伴。我一时间惊得就如同是在这一可怕的场面中被毁灭了一样，接着又象小孩一样开始号啕大哭。我们战战兢兢地下了恶山的山坡。从此时起，行路成了我们的痛苦和保持沉默的日子。仅仅是当我们遇到几顶黑帐篷时，才向牧民们叙述了我们两个旅伴所遇到的可怕不幸，这次叙述使我们减轻了一点自己的痛苦”。

“……在我们离开拉萨的三个月之后，便到达了汉地的边境。我们几个人也在那里分手了。两名安多喇嘛北上以返回其故乡。我则翻过了万里长城并进入了四川省。数日之后，我在一家客店中遇到了一个喜剧剧团。大家在整个夜间都纵情地歌唱、喝米酒、海阔天空地讲了一些无用的话。剧团团长对我说：‘在四川地区没有喇嘛，你要这件红袈裟和这顶黄帽子又有什么用？’我回答他说：‘你讲得很对，在一个喇嘛地区作喇嘛很好，但在一个喜剧演员的地区就应该成为演员。你们是否愿意接受我进入剧团？’所有人都欢呼：‘太好了！太好了！现在你成了我们中的一员……’他们每讲一句话便向我深深一鞠躬，我对此则根据西藏人的致意方式而以吐舌头和搔耳朵作以回报。首先，这件事仅仅不过是一种小小

的儿戏。但后来想到我再没有任何盘费以赶路了，于是便认真对待这件事。我与团长作了一番协商，我便决定成为演员”。

“……翌日，我收起了自己的僧装，穿上了世俗人的衣衫。由于我长期以来因学习祈祷经文而训练自己的记忆力，所以我不费多大力气就可以学会戏剧中的角色，我只需要几天就成了一个熟练的演员。我们在一年多的时间内于四川的城乡上演节目。后来，剧团异想天开地想周游云南省。我不再想随团前往，因为这样会使我更加远离自己的故乡三川。因而，我们举行了告别宴，我又缓慢地向故乡走去。我在路上走了近二年。在我经过的任何地方，我都要滞留几天以举行小型表演。我又从演员变成了街头艺人”。

“我的收入是令人满意的，因为最好始终是为自己工作。我终于回到自己的故乡村庄，骑着我在兰州买的相当漂亮的一头毛驴。此外，我钱袋中还有12两银子。我为自己的同胞们表演了几场节目，他们都为我的精湛技艺表示赞叹。但我很快就必须放弃自己的街头艺人的职业”。

“……一天夜间，大家都聚在一起听我讲西藏的故事。我的老母保持沉默，其面部因痛苦而变形。我很快就发现她双眼流出了巨大的泪滴。我对她说：‘妈！您为什么要哭？我的故事中没有任何能刺激眼泪的语言’。她回答我说：‘你的话既不会使我产生愉快的印象，也不会痛苦。它的话只刺激了我的耳朵而没有进入心中。使我感到痛苦和使我激动的是，当你14年前出发去朝拜圣地时，你穿有喇嘛们的神圣服装。今天你却成了一个黑头人和街头卖艺者……’这些话使我的心情烦乱不安。我沉默了一会儿便站起来并坚定地

说：‘圣教教义中写道：最好是尊重父母而不是侍奉天地神祇①。所以，母亲，请告诉我应该如何做，您的儿子会怀着尊重的心情听您的话’。母亲对我说：‘脱下这些世俗的服装，剪掉你的发辫，回到圣人的家庭中去吧……’我无言可答。因此，我三次仆俯在地跪拜以表示尊奉母命。当母亲讲话时，应该听从她。孝道是任何一种正确教理的基础。我在为你们翻译耶和华的十诫时，我发现第四戒叫作尊敬父母”。

“第二天，我就穿上喇嘛服装而离家出走了。数日之后，我踏上了赴塔尔寺的道路并在那里专心致志地自我净化”。

大胡子桑达拉的这最后几句话无疑可以受到一阵大笑的欢迎。但我们必须克制自己，必须紧咬嘴唇。因为我们已经体会到，虽然他对圣化有着极大热忱，但却未在毅力和仁慈方面取得巨大成功。

当我们听到桑达拉奇遇的故事梗概时，我们非常高兴地理解了他为什么在任何情况下都对汉地的人和物表现出那样大的偏爱。由宗喀巴留下的教规严禁喇嘛吃大蒜、喝烧酒和吸烟。禁食大蒜是因为不宜带口臭味拜见佛像并可能会使神香的香味变臭；禁饮烧酒是因为这种会致人死命的饮料能扰乱人的理智并激起心中的情欲；吸烟是由于烟草会产生懒惰行为并耗尽应用于学习愿文和教理的宝贵时光。尽管存在着这些理由充足的禁令，那些都以象桑达拉那种变成圣徒的方式为原则的喇嘛中却不乏吸烟、酗酒和以生蒜作为糌粑调料

①有一句汉语谚语也指同一意义，但略有小异：“在家孝父母，何必远烧香”。

的人。但所有这一切都是在秘密情况下并背着寺监们而做的。在塔尔寺中，桑达拉是汉族流动商贩们的保护人和引见者。这些商贩们走私违禁食品。他以很少一点微薄利润就自愿负责为他们的行动提供方便。

在花祭节过后的数日，我们又开始鼓足勇气学习藏文。桑达拉每天早上前来和我们一起工作。我们则忙于写一部圣教史大纲，从创世一直写到圣徒们的布教使命。我们使这部著作具有对话的形式。两名对话者分别是耶和华的“喇嘛”和佛陀的喇嘛。桑达拉充任他那真正的雇佣工的角色。他最早在丹噶尔的表现、他画的十字架、他对基督教理的倾向，所有这一切纯粹是在演戏。宗教思想对这颗贪婪的和麻木的心没有任何影响。他在于汉人中长时间居住期间获得了一种喜欢批评的怀疑心理，而且还常常喜欢大肆宣扬之。在他看来，任何宗教都是由思想家们创造出来以欺骗那些无知者的手段。道德仅仅是一句空话，有德之士就是那些比其他人更善于对付局面的乖巧者。

尽管桑达拉持这些怀疑的和亵渎宗教的观点，但这并不妨碍他对基督教理充满敬意。他特别对我们让他翻译的历史事实的连贯性感到惊奇。他从中发现了一种真实的特征，而这一切在佛教经典所汇集的神话故事中则均付阙如。此人有时也如同是出于惊奇一般地对我们这样说，因为他在一般情况下都当着我们的面而坚持他那种具有强烈信仰的可悲角色。当他与喇嘛们在一起的时候，觉得最为心情舒畅。桑达拉到处散布说，我们在教理的问题上可以将此追溯到所有的活佛。

经过一段时间之后，我们便开始在喇嘛寺中引起了一定

程度的哄动，大家纷纷议论耶和华（上帝）的两名“喇嘛”以及他们传播的新教理。大家还议论说从不见我们向佛陀跪拜顶礼，我们每日要念三次非藏文的愿文，操一种任何人都不懂的特殊语言，但我们与其他人交往时却使用鞑靼语、汉语和很少的一点藏语。再没有比这件事更容易刺激喇嘛大众的好奇心了。我们每天都有大批来访者，谈话从来也只能围绕宗教问题展开。在所有这些喇嘛中，我们没有发现任何一个具有象大胡子桑达拉那样坚定的怀疑论者，我们觉得他们都是虔诚的出家人和充满真诚信仰的人。甚至其中有些人还非常重视对真谛的了解与研究，他们经常前来请求我们向他们解释圣教。

我们采纳了一种完全是历史性的教学方法，因为我们注意从中排除一切可能会使人感到一种争执和辩论的思想。我们向他们简单而明确地阐述了我们的宗教，然后让他们亲自得出反对佛教的结论。一些专用名词和非常具体的时间要比最为逻辑性的思辩会产生更多的印象。当他们非常清楚地知道了耶稣、耶路撒冷、庞塞——比拉特等名字、创世之后4000年的时间和12位教徒的名字之后，他们便不再怀疑复活和《福音书》预言的奥义了。他们在《旧约》和《新约》历史之间发现的连贯性就向他们充分证明了这一点。此外，我们从未发现奥义和奇迹会给他们制造任何一点困难。

根据我们在自己的长期旅行中，尤其是在喇嘛寺塔尔寺的停留时间的见闻来看，我们坚信通过布教的渠道而不是以辩论的办法才可以更为有效地为皈化不信基督者。辩论可以使一名对手缄默不言，往往会挫伤他的自尊心和使他出丑，有时甚至会激怒他，但永远不会使他心悦诚服。当耶稣——

基督派遣其使徒时，他对他们说："要教育所有民族"，这并不是说："去做反对所有民族的说教"。在我们当代的两个哲学派别中，其一承认笛卡儿为其祖师，另一派别则奉拉蒙纳为先师。他们曾大量地争论以求知道信奉异教是一种罪行或错误。我们觉得可以说事实既非前者，亦非后者，这仅仅是无知的影响。一名异教徒的思想处于黑暗蒙昧的包围之中，只要把理智之光带到那里就可以见到天日。我们既不需要笛卡儿派的论点，也不需要拉蒙纳派的公诉论。我们所需要的是一种教育。

喇嘛们前来拜访我们的热情，尤其是他们对基督教的良好倾向最终使桑达拉产生了嫉妒、不愉快或不安的情绪。他的性格变得很难交往了，仅限于冷淡和简单地给我们上藏文课，然后在一天的全部剩余时间内陷入一种充满傲慢和蛮横无理的沉默之中。如果我们有时毕恭毕敬地向他请教某种物品的藏文名字或者是解释对话中的某个句子时，他甚至不屑回答我们的问题。在他持这种极其粗暴的态度时，我们一般都求教我们的邻居，他是医学院的一名专科学生，他始终热情而友好地关照我们。虽然他在藏文方面的学问并不渊博，但他可以给予我们很大的帮助。他的本性是天真纯朴和坦率诚实，从而使我们可以向他提出有关喇嘛们某些修业的一大堆问题。作为对这些帮忙的回报，我们也全心全意地帮助他学习基督教的愿望。他与桑达拉完全不同，对我们向他介绍的那些真诠充满了敬意，他那腼腆和优柔寡断的性格却阻止他果断地背弃佛教。他企图同时成为优秀基督徒和虔诚的佛教徒，所以在祈祷中轮番祈求宗喀巴和耶和华。他甚至天真幼稚到了有几次邀请我们参加他们的宗教修习仪式。

一天，他向我们建议第二天去参加为全世界的行人举行的宗教崇拜仪式。我们对他说：“我们不懂这种宗教仪式。你是否能对我们作出某种解释呢？”“其基本情况如下：我们知道经常有些行人处于艰难的途中，这些旅行者中有些是去朝圣进香的喇嘛。但他们往往不能继续赶路，因为他们已精疲力尽。在此情况下，我们将帮助他们，给他们送去一些马匹。”我们高呼：“啊！这种做法太好了，它非常符合基督教的慈悲准则。不过考虑到我们是贫穷的旅行者，现在对参加这项美好的功德事业无能为力。你知道我们仅有一匹马和一头小骡子。为了使我们在赴西藏旅行时使用，我们必须让它们休息”。这名口吃的人喊叫：“宗喀巴！”他接着拍着两只手以表示高兴和纵情地发出一阵无法遏制的大笑。“你到底有什么好笑的呢？我们对你所说的情况完全是真实的，我们只有一匹马和一头小骡子……”当他那突然充分流露的狂笑稍微过去一些时，便对我们说：“并非如此。你们没有理解我们的祈祷仪式的做法。我们送给行人的是纸马……”他在讲这些话的时候便奔向其僧房……现在轮到我们发笑了，因为我们知道了佛教徒们的慈悲仅仅是为旅行者们提供纸马。但我们仍保持了自己的庄重姿态，因为我们的准则是永远不嘲笑喇嘛们的修习方法。过了一段时间，结巴子又回来了，手捧几片纸头，每张纸上都印有一匹备有鞍、带笼头和驰骋着的骏马。结巴子对我们说：“这就是我们送给旅行者们的马。明天，我们将登上距本喇嘛寺有30里远的一座高山，在那里为作祈祷和送马而度过整整一天”。“你们用什么方法把它们送给旅行者们呢？”“一种很简单的办法。在念诵某种愿文咒语之后，我们便取一包纸马并抛向空中。

大风卷走了它们。由于佛陀的威力，它们变成了真正的马并出现在旅行家们的面前……”我们坦率地向我们的这位可敬的邻居讲述了自己对这种行为的看法，向他阐述了阻止我们参与这件事的原因。他似乎领略了我们对他所讲的一切，但这并不能阻止他把一夜的大部分时间用于印刷非常大的一批纸马。

第二天，在天明之前，他便与几名也如同他一样对可怜的旅行家们充满慈悲的教友上路了。他离开时携带了一顶帐篷、一口小锅和不多的一点食品。在整个上午，一直刮着可怕的大风，仅仅到了中午才停下来。那时天气变得昏暗和沉闷，特大的雪花开始飘落下来。我们焦急地等待结巴子回来，这个可怜的人在傍晚时才回到我们这里，冻得发抖和累得快散架了。我们请他到我们的僧房中略作休息，但他献上了酥油茶和几片用酥油炸过的面包。他对我们说：“这一天太可怕了”。“是的，强劲的大风正从这一边吹起”。“但我们认为它与我们在山顶上遇到的风相比则显得微不足道。我们的帐篷，小锅和一切都被一阵旋风卷走了。我们被迫爬在地上以便使我们自己不被风刮走”。“你失去了自己的帐篷和小锅，这太不幸了”。“确实如此。这是一场灾难。但应该承认，这种天气对于向旅行家送马则太有利了。当我们看到即将降雪时，我们便放飞了大量的纸马，大风把它们吹向了世界的四面八方。如果我们再多等待一会儿，那么大雪就会把它们浸湿，它们将会被粘在山坡上”。归根结蒂，这一善良的青年人对他的这一天并不太恼火。

旧历每月的二十五日是向可怜的行路人送马的日子。这种做法并不是普遍的。它是由每个人根据自己的虔诚和献身

精神而决定。每月的二十八日被指定为从事另一种宗教活动的日子。在二十七日这一天，结巴子提前告诉了我们："明天晚上，我们可能要妨碍你们睡觉。我们要忙于夜间祈祷"。我们对他的这种预告没有给予多大重视。我们认为是喇嘛们在夜间于他们的僧房中念诵愿文，正如他们经常所做的那样。因此，我们仍按自己平时的时间睡觉并且很快就按照我们的良好习惯而酣睡了。

完全如同结巴子预言的那样，我们没有安静地酣睡多久。首先，我们觉得似乎梦到在长空中听到了一种如同是人数众多的合奏曲。我们觉得这种混乱而无一定之规的声音慢慢地变得强大而清楚了。我们醒来并确实听到了喇嘛们的祈祷的歌声。我们眨眼间就穿戴完毕并走到了住宅的院子中。院子中由一种似乎是来自上空的灯光的微弱映影所照亮。我们看见了跪在一个角落里和正在数其念珠的"老哥"。我们对他说："老哥，这种奇怪的响声是什么？""这是夜间祈祷。如果你希望看到这一切，请登上房间的屋顶平台吧。"一架梯子正好靠在墙上，我们飞快地攀登阶梯并很快就看到了一个奇特的场面。所有住宅的平屋顶上都由挂在长杆上的红色灯笼照亮。全体喇嘛都穿上了他们的礼服并头戴黄色法冠，坐在其住宅的平房台上，用缓慢而单调的声音唱经。在我们房间的平顶上，我们发现了那名口吃的人、契丹喇嘛及其沙弥，他们完全沉浸于其仪礼中。我们注意不干扰他们，而仅仅满足于看和听。这些无数的灯笼及其淡红色和光怪陆离的微光，被摇曳的反射灯光若明若暗地照耀着的喇嘛寺的建筑，这4000人发出的直冲云霄的宏亮的交响乐，再加上不断听到的唢呐和海螺号声，所有这一切都显得很隆重并使人

心感到了可怕的茫然不知所措。

我们在欣赏了一阵这种奇特场面之后便下到了院子中，又发现老哥始终留在原来的位置上。他对我说："好啊！你们看到了夜间祈祷的仪式了吧？""是，但我们不知道其目的。请你作出某些简单解释会不会打扰你呢？""绝不会打扰我。这些祈祷仪式是为了驱魔而确定的。从前，该地区遭到了魔鬼的折磨。它们给牲畜造成了疾病并使其奶腐败变质。它们经常骚扰喇嘛们的僧房，甚至胆敢在全体祈祷时进入诵经的人群中，它们的存在是以在诵经时出现了错误和混乱而表现出来的。它们在夜间于沟底成群结队地集会并以人类无法模拟的非常奇特的呼叫声和呻吟声来恫吓所有人。一名满腹经伦和充满神性的喇嘛发明了夜间祈祷经文，大家从此之后便念诵这些经文，魔鬼几乎完全从这些地区消失了。它们偶尔还不断地前来，但从不象过去那样做恶了"。我们对他说："老哥，你是否偶尔有几次见到过这些魔鬼呢？""不，从未见过。我坚信你们这些人也从来未曾见过这类魔鬼"。"那你为什么要这样说呢？""这是因为魔鬼仅仅显现于坏喇嘛面前，善人不能见到它们……"此时，在平房顶上祈祷的喇嘛们的诵经声停止了，唢呐、钟铃、法鼓和海螺声分别三次骤然间响起。接着，喇嘛们也同时发出了如同是野兽嗥叫一般的令人毛骨悚然的喊叫声……仪式结束了。灯笼熄灭了，一切都恢复了平静。我们向老哥祝晚安后去继续睡觉了。

我们在塔尔寺已居住三个多月，得到了佛教出家人的美意和寺院当局的照顾。但很久以来，我们就明显违背了喇嘛寺中的一条重要规则。仅仅经过塔尔寺或仅仅在那里作短暂

停留的外来人享有随意穿戴的权力。相反，那些附属于喇嘛寺的人和那些应在那里居住较长时间的人都必须穿喇嘛的僧服，也就是红色袍，即无袖的和使双臂露在外面的袍子、红衣袈裟和黄色法冠。他们在这条有关衣着的规则上非常严厉。因此，负责维护寺内戒律的大喇嘛于某一天向我们派来了一名执达员，正式请我们严格遵守寺规。我们派人回答寺监说，我们不信仰佛教，所以不能采纳喇嘛们的法衣，否则就有辱于我们的神圣信仰。然而，由于我们不想在喇嘛寺内制造任何混乱，所以如果大家不能在衣着上给予我们特许，那么我们完全可以离开喇嘛寺。

又过了几天，在这一棘手的事情上还没有作出答复。在此期间，桑达钦巴带着三头骆驼来了，他于此之前一直在青海河谷放牧骆驼。为了准备搬家，他的到来再合适不过了。寺院当局再次向我们派来了谈判代表。他告诉我们说喇嘛寺的规则是不可通融的，大家对于我们崇高的圣教不允许我们遵守寺规甚感遗憾。他还补充说，大家会非常高兴地看到我们留在喇嘛寺的附近地区，因而他们邀请我们前往东科尔寺，我们在那里可以保持自己认为合适的衣着。

我们很久就听说东科尔小喇嘛寺了，那里如同是塔尔寺医学院的乡下别墅。它距塔尔寺最多有半个时辰的距离，大喇嘛和医学院的修业僧们每年于夏末都到那里，一般都要在那里度过15日，从事在附近山上采集草药的工作。在一年的剩余时间里，那里的大部分住房都无人居住。大家在那里仅能遇到几名静修的喇嘛，他们在山上最陡峭的山岩处挖掘了其僧房。

谈判代表的建议正中我们的下怀。因为最好的季节即将

开始。冬天住城，春天住乡，我们觉得这是令人羡慕的。在我们于塔尔寺居住的三个月期间，我们只好暂时适应喇嘛们的礼仪。因此，我们买了一块哈达和一小盘葡萄干以去拜访东科尔寺的寺主喇嘛。他友好地接待了我们并向我们许诺立即吩咐为我们准备一个合适的住处。我们在为老哥、契丹喇嘛和结巴子举行了一次豪华的告别宴之后，便把我们的行李捆在骆驼背上，愉快地向那个小寺走去。

西藏护法神的分类、形貌和标志

〔奥地利〕内贝斯基 著　谢继胜 译

根据藏传佛教各派的共同观念，护卫佛法，护卫佛法免受妖魔的袭扰；维护佛教教义的完善被确认是属于一类重要的神灵的职责，这类神灵就是护法神(ཆོས་སྐྱོང་梵文dharrnapāla或dvārapāla)。此类神灵中的男神和女神还有另外一个名称“护佛法”(བསྟན་སྲུང་མ་)，或简称“护者”(སྲུང་མ་)。虽然在口语中更多地使用后一种简称，但有时简称会引起误解，因为非佛教的一些精怪也可称作“护者”（སྲུང་མ་）。“立誓愿者”(དམ་ཅན་)主要是指一些土著神灵，后被收服，占据了佛教护法神的位置。根据护法神所承担的神职，一般把他们描绘成一脸怒相，手中挥舞兵器，脚踩佛法之敌或反对佛法的精怪。

这类护法神或称保护神，与藏传佛教万神殿中一些最著名的神灵相比较，可以将其分为两大类：第一类是具有超大神力的高级神灵，称为“出世间护法神”(འཇིག་རྟེན་ལས་འདས་པའི་སྲུང་མ་)即“出离六道轮回之神灵”。据我所掌握的藏文文献的解释，第八，第九，第十等级的护法神属于出世间护法神；第二类是仍然和众生有情居住在今世间的神灵，他们也过着藏传佛教的宗教生活，大部分的神灵时时通过神巫之口传达其意志。这类神灵被称为“世间护法神”(འཇིག་རྟེན་པའི་སྲུང་མ་或འཇིག་རྟེན་མ་འདས་པའི་སྲུང་མ་)还经常称作“傲བཙན་神”(དྲེགས་པ་)。之所

以这样称呼，是源于以下一个事实：这类神灵中的大多数都被描绘成一脸傲慢狂怒的神情。

以上提到的两类神灵中的绝大部分，都被藏传佛教的所有派别承认和崇拜，其中有一小部分神灵据称是这个或那个教派的专有护法神。例如白哈尔神是世间护法神中一位著名的古代神灵，他在藏传佛教的宗教体系中占有突出的位置；此外，大力金刚神（རྡོ་རྗེ་ཤུགས་ལྡན་），世间护法神系列中另一位著名的神灵，则只被格鲁派和萨迦派承认和崇拜。特别是格鲁派，宣称大力金刚神是自己教派教法的强大卫士和保护者，可以避免来自宁玛派的任何不利影响。

出世间护法神和世间护法神有时又称为“内外密护法神”（ཕྱི་ནང་གསང་བའི་ཆོས་སྐྱོང་）。在这一称谓下，世间护法神等同于“外护法”（ཕྱི་བའི་ཆོས་སྐྱོང་）；出世间护法神则等同于内或密护法，还有一种将出世间护法神和世间护法神联合起来的分类方法，称为“护白方护法神”（དཀར་ཕྱོགས་སྐྱོང་བའི་སྲུང་མ་），与“黑方之魔”（ནག་ཕྱོགས་ཀྱི་བདུད་）相对应。后一个名称指佛教传入之前苯教信仰中的保护神——苯教保护神（བོན་སྐྱོང་或བོན་སྲུང་），共分为八类，总称“苯教保护神之八部”（བོན་སྲུང་མ་སྡེ་བརྒྱད་）。此外，还有很多的古代土著神都统称为“地方神”（ཡུལ་ལྷ་），也有一些据说是没有找到转世之处而变为游荡恶魔的精怪。

持明系护法（རིགས་འཛིན་བརྒྱུད་ཀྱི་སྲུང་མ་）也是一个比较常见的称呼，指所有的佛教教义护法神；而轨范师系护法（སློབ་དཔོན་བརྒྱུད་ཀྱི་སྲུང་མ་）是特指保护佛教轨范师、上师的护法神。还有一种罕见的称呼是确指作为静修地凶神护法（དབེན་གནས་གཉན་གྱི་སྲུང་མ་）的护法神。下面再列出三种名称，显然是根据一些传说而来，实际很少用到。这三种名称是：外系保护神（ཕྱི་རབས་བརྒྱུད

ཀྱི་སྲུང་མ)，穆系保护神(དམུ་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་སྲུང་མ)，祖系保护神(གཙུག་རབས་བརྒྱུད་ཀྱི་སྲུང་མ)。其它一些用于脱离六道轮回之外的保护神名称和在藏传佛教生活中扮演直接角色的护法神名称，我们在这里也应该提到。诸如“大圣贤护法”(སྐྱེས་བུ་ཆེན་པོའི་སྲུང་མ)的说法，有时是专指一些高级护法神的名称。根据各种护法神必须承担的专门护法职能，它们也可称作“祖先护法神”(ཕ་མེས་བརྒྱུད་ཀྱི་སྲུང་མ)；有此种称号的护法神可以理解为专门的家庭（族）护法神，因而这类护法神的崇拜仪式是为了普通人而举行的。举一个崇拜祖先护法神的例子，就是崇拜薪恰巾(ཤིང་བྱ་ཅན)的仪式。这位护法神是白哈尔(པེ་ཧར)神的一位伴神，是木雅(མི་ཉག)① 地方的专职保护神，据说木雅地方是锡金王室的祖籍地。此外，界域护法神(མཚམས་ཀྱི་སྲུང་简称ས་མཚམས་སྲུང་།)是指如下一类护法神：他们被认为居地处于藏境边界，专门的职责就是防止外来之人进入这块神秘的土地。圣地护法神(གནས་སྲུང་)这一名称是指那些警卫朝圣圣地的专职护法神。

不过，上面的分类还不能看作是一个严格的分类体系。虽然世间护法神的存在可能超过了凡人可能理解的范围，但它们的存在范围还是被认为是有限的，受到业法的约束，最终，所有的世间护法神都要凭借他们护持藏传佛法所获取的善业之力进入出世间护法神的行列。然而，据说进入高一级出世间护法神行列的过程，如果以凡人的时间标准来衡量，那将是一个漫长无期的过程。与出世间护法神比较而言，世间护法神的数量增长得非常快，这主要是由如下的情况决定的：一种叫作黑方之魔(ནག་ཕྱོགས་ཀྱི་བདུད)的伤人邪怪仍然被不断地降服，通过藏传佛教法师举行的相应仪式，从而使之转

变成佛教的护法神。

人们认为大多数的护法神是怒相神灵，只有一小部分是以平和善相出现的护法神。但即使是后一种善相护法神，护法神传记经常提到他们的善恶相定型也是不牢固的，有时会突然地呈现出恶相。怒相护法神大部分都被描绘成生有硕壮的身躯、短粗有力的四肢的人形神，其中有许多生有好几个头颅，数目不等的手脚，躯体和脸庞的颜色经常与云朵、宝石等的特征构成对比。所以，我们经常在护法神传记中读到此位或彼位护法神黑如“劫数尽时出现的乌云”；黑如“雨之将至的云朵”；黑如“草乌(ཏ་ལ་)毒物”；如“眼药(མིག་སྨན་)”；如“黑密陀僧(ཞང་བ་)石”；绿如“绿宝石、祖母绿”；白如“雪山”；如“水晶岩”；或如“正在升起的太阳投到水晶板上反射的光芒”。此外黄色比作纯金，一些护法神的红色也被看作是“太阳升起时光芒照到巨大的红铜山上发出的光芒”。护法神传记还经常提到要把恶相护法神的躯体用火葬场收集来的柴灰、芝麻油涂抹；或者在怒相神或女神的皮肤部位涂满弄脏的油脂、血斑，或者是人的脂肪油涂成的发亮斑块。大部分的女性保护神，特别是食肉玛姆(མ་མོ་)魔女，都被描绘成长着细长干瘦的乳房和巨大性器官的丑陋女人。据说只有很少的女性保护神是以“二八妙龄少女”的美丽容貌出现的。许多佛教保护神的面孔作典型的怒相：嘴因愤怒而弯曲，嘴角突出长牙——人们经常认为此牙是铜牙或铁牙——或者上齿咬住下唇。神灵口中吐出“瘟病之气”，据说还从其扁平的鼻孔里喷出雪暴；凸出的、血红的眼睛透出凶猛直视的神情，通常还能在其额头中央看到第三只眼睛。

有时，护法神的头发是松散的，上面被油污弄得结满了

斑块，但更多的是经常束成一缕，并常常用蛇作为束发的丝带。护法神传记偶尔也提到某个护法神有一缕头发，大多垂向左侧。或者有九缕铁发。更为普遍的是把头发编成一种发髻，用各色宝石装饰，如珍珠、绿松石、宝石、金色雷石、龟壳等，也用铁片、甚至用黑色的石头作为装饰。一些神灵共有八种发髻，例如，苯教经典《十万龙经》在58叶ab两面提到八大龙王所具有的发髻特征：

居住方位	身色	发髻特征
东	白	一个海螺发髻
南	蓝	两个绿松石发髻
西	红	三个红铜发髻
北	绿	四个红绿宝石发髻
东北	红	五个珊瑚发髻
东南	黑(如铁)	六个铁发髻
西南	天蓝	七个珍珠发髻
西北	如五种宝石色	八个猫眼石发髻

这些式样只有极少数的护法神才拥有。还有一种具有特征的头发式样，是由凸突的海螺发髻构成的。最后我们还要提到少数几个神灵或女神据说是以蛇来代替头发的。

一些保护神被描绘成完全赤裸着身体，但大部分保护神还是着装的。其装束从简单的遮羞布或“如同下人们穿的布片”到多褶厚重的棉丝套服。大部分护法神把虎皮作为围腰，但在另外一些场合，护法神传记中还提到一类护法神的围腰是用一种从公牛或牦牛身上新拔下来，叫做“热代”(ར་ཉེ་)的粗毛材料织成的。起源于苯教的一些保护神所穿的围腰，是由一千只鹰的翅膀毛和人的心脏组成的。另有一

些护法神穿法衣(ཆོས་གོས་)，少量的保护神穿西藏贵族穿的传统藏装。许多护法神还穿长披风(འཛོལ་བེར་)，这种长披风用丝制成。有时也穿半月形披风(བེར་)。一部分保护神穿及膝短裤(ཨང་རིང་)③。披风大部分是用丝织成的，也有一部分是从良马(ཐྲི་ཞིང་)身上剥下的皮、秃鹫的羽毛，甚至龟壳、人头、牲畜内脏等为材料制成的。人们经常提到的一种特殊的护法神披风，是用丝制成的“五色锦缎大披风”(ཟ་འོག་གི་བེར་ཆེན་)。另一种特殊的护法神服装是黑帽(ཞྭ་ནག་)巫师们穿的长袖黑法衣。各种护法神衣装都用丝带、珍珠带、金带或绿松石带子当腰带。几个古代的保护神还用动物的肠子或蛇作腰带。室利天女(Sri-Devi)、大黑天神(Mahākāḷa)将龙王盘绕在身上当腰带。

藏文文献有时强调指出，每位神灵的披风前面要打成三褶、四褶或者九褶。许多护法神穿的皮衣(སློག་པ།སློག་པ།ཐུལ་པ་)是由“绿狮”皮、熊皮、大头虎④和豹子杂交而生豹虎的皮，甚至用火风(མེ་རླུང་གི་ཐུལ་པ་)制成的皮衣，还有一种特殊的皮衣称“魔皮衣”(བདུད་ཀྱི་སློག་པ་)。但在另一方面，根据藏族人的信仰，“天界魔皮”གནམ་གྱི་བདུད་ལྤགས་这一说法来判断，有一种魔的皮似乎也被用来作为某些苯教神灵的服装。

大黑天神和其他几位著名的护法神都用象皮作为背部的护甲；另外一些护法神用人皮作上衣；有一位护法神甚至将动物干枯的尸身作为衣饰。一种特殊的衣饰似乎是指“郭肃”(ཀོ་ཟུ་)，这个词在藏文辞典中没有收录。根据藏文文献来看，“郭肃”这一护法神衣饰可能是由牦牛或绵羊皮，也用金或青蓝石(མུ་མེན་)⑤、冰雪水、白云等等图案组成。还有一种叫作“郭乔”(ཀོ་ཚག)的服装样式，据说是由云彩组成的。

“郭乔”和叫作“坎肩”(རལ་ཀ་)⑥以及嘎夏(ཀ་ཤ་)的服装样式，我们留待以后还要进一步解释。

各种男性保护神，特别是山神和勇士(དཔལ་མོ་)护法神，都穿着据说是用各种材料制成的铠甲。这些材料有金、银、铜、珊瑚、珍宝、水晶、光玉髓（一种矿物）、犀牛皮、龟壳、海螺壳等等。各个盔甲片的联接串据称要用孔雀的翎毛作连线。有时在头盔上还要装饰三角形的旗帜，所用的材料与铠甲所用的材料相同。有时在藏文材料中提到一种特殊的盔甲，是以“穆(དམུ་)魔的样式做成的”。

勇士护法神穿高腰靴(ལྷམ)，这些靴子大都是蒙古式样(ཧོར་ལྷམ།སོག་ལྷམ)，据说靴子通常都是用褐色或红色的皮革制成。至于宝帐护法神的安木哈热(མགོན་པོ་ཨམ་ཧྲར)，人们都认为它是铜制的。属于勇士护法神装束的还有虎皮弓袋，称“达顿”(སྟག་གདོང་)，豹皮制成的箭袋，即著名的“斯袖”(གཟིག་ཤུབས་)，还有通常背在背后的犀牛皮革盾牌(བསེ་ཕུབ་)。勇士护法神的胸前常挂一块胸镜(མེ་ལོང་)，胸镜的中央写有该位神灵的祝愿文(ས་བོན་)。

一些较小的保护神及其伴属被描绘成身穿门域(མོན་)当地男女装束的样子。相当流行的看法是，“门”这个词是指居住在位于雪域西藏的边界和印度平原的北部边缘之间喜马拉雅山脉南坡的许多部落，西藏人认为“门巴”比居住在同一地域的“野蛮人”“珞巴”(ཀླ་ཀློ་或ཀློ་པ་)要文明得多。

有时候，“门”这个名称也比较准确地用作一个地区的称呼，它为人所知的全称是门达旺(མོན་རྟ་དབང་)，位于不丹东部边界和阿萨姆（Assam）的达英拉（Dafla）地区之间，这一地区的门巴人讲当地方言，与不丹方言有联系，与阿萨姆

的商业中心有贸易联系；与卫藏地区也有贸易联系。

“门”这一名称也指居住在位于白马岗(པད་མ་བཀོད་)南部地区，藏布江(གཙང་པོ་)东岸的一些部落，此外还指锡金哲孟雄的土著居民雷布查人（lepchas）[7]，雷布查人也称绒巴(རོང་པ་)。“门”还指居于尼泊尔的一些部落。藏文地理著作《南瞻部洲广释》(འཛམ་གླིང་རྒྱས་བཤད་)[8]在其章节中叙述道，除了尼泊尔人(བལ་པ་)，印度人(རྒྱ་གར་པ་)（其中包括廓尔喀Corkha人），西藏人(བོད་པ་)，还有野人珞巴之外，尼泊尔的门巴人是一个单独的群体。

大多数的门巴人严守自己部落的信仰法规，这种信仰法规简直可以看作是“苯教的实践”。我们不但能在一些零散的出版物中找到关于门巴信仰的一些不太明确的叙述，也可以在藏文文献中找到。例如《南瞻部洲广释》，在记叙尼泊尔地理时，提到了这一地区的一群门巴人，当地人称之为“古仁”(རྒྱ་རིང་)。他们中的大部分都是苯教的信徒，或者信奉“古老的密咒”教法(གསང་སྔགས་ཕྱི་འགྱུར་)。尼泊尔的另一部分门巴人称作“玛卡热”(ཀླུ་ཀླ་)，与玛卡热居处靠近的珞巴(ཀླ་ཀློ་)，人称“卡希”(ཁ་ཤི་)。据我在这里引述的藏文文献所说，他们既不信奉印度教，也不信奉佛教。

上述这几个不同的部落，西藏人统称为“门巴”，当然他们的服饰并不是统一的。我在这里至少可以举出几个例子。门达旺地区的门巴人[9]，男子的服装是染过或未染过的羊毛织成的毛片所做成的，下摆长及膝。这种服装也可以裁剪得下摆至大腿处，用一根羊毛织物腰带束紧。男子通常带一把直刀，有时也带用木材或竹子制作的长把烟斗。这两件东西都别在腰带上。最具特色的是位于身后悬挂在腰带上的

一个直径约十三英寸的圆形平垫，垫子用黑山羊或牦牛毛制成。这个圆垫使人们深刻地回忆起达莫拉人所的用山羊毛织成的那种特殊的角形“尾服”，居住在东不丹[10]一些部落的人也穿这种背垫。门达旺习俗中的另一个特征是黑头盖骨碗，它也是用上面提到的，制作圆型背垫的材料作装饰制成的，碗边有一些直挺的褶穗花边。

至于雷布查人的服饰，妇女的服装是手织的套裙，腰间用带子系住，双肩部有两块很大的带小链子的银饰板。未婚的女子在套裙之外再穿一件短外衣，外衣多为红色；已婚的妇女则穿带有红色或绿色镶边的较长的黑外罩。雷布查男人的服装是及膝外套，其裁剪、色彩和样式都与不丹人的传统服装有某些相似之处。男子在腰间挂一把腰刀或带鞘的单刃剑。雷布查人男子典型的头饰是用芦苇、匍匐类植物或竹枝制成的帽子，但现在已很少戴这种头饰了。其他一些属于喜马拉雅地区的部落的人，也戴与雷布查人同样型式的帽子，例如居住在阿萨姆与西藏毗邻地区的帝然（Diran）东部的部落人，西藏人将他们划入珞巴人的范围[11]。——在我们可能已经提到的这份文献中讲到，一些属于所谓“五身”(སྐུ་ལྔ་)的护法神，他们戴的帽子在几份造像学的文献中也被说成是用芦苇、藤条或竹子制成的。例如，在大圆满派(རྫོགས་ཆེན་པ་)的一份文献中，世间护法神之首、白哈尔的头饰就被描述成藤帽，藤帽一周有褶边，成伞形(ཚར་ཞུ་གདུགས་ཐབས་ཅན་)；或带有黑丝嵌边的芦苇帽(སྨྱུག་ཞྭ་དར་ནག་ཐིབ་)，或者描述成萨虚帽(སག་ཞུ་)。后一种名称可能是指褐色的帽子或者是指皮帽。给我提供材料的西藏人，在给我解释上面提到的两个词即(ཚར་ཞུ་གདང་ཐབ་ཅན་和སྨྱན་ཞུ་དར་ནག་ཐིབ་)的含义时，特意指出是白哈尔的头饰

与“一些门巴人戴的竹帽或芦苇帽相似”。直到目前为止，我仅仅看到过一次西藏绘画中的白哈尔(生有两只手)戴着竹制的头饰，更为常见的是，这位白哈尔神戴着红底绿边的帽子，有时是墨绿色的，帽顶正中嵌一颗人的骷髅。因此，与黑帽派法师或跳神者的头饰非常相似。

本书引用的藏文文献关于门巴人外貌方面，只有很少的一些材料。只提到门巴人穿虎皮或熊皮，戴巨大的耳环。由门域而来，代表男子的一些神灵都持“门域黑剑”或镰刀。

我们已经提到了一些护法神穿戴盔甲，另外一些护法神，如白哈尔神戴着叫做“萨虚”的帽子。也许“萨虚”帽与黑丝制成的灶帽(རབ་ཞྭ་)是同一种帽子。灶帽被看作是王系(རྒྱལ་པོ་)神灵戴的典型头饰。据说还有一些护法神戴毡帽，这种帽子与藏区东北部的牧民戴的帽子极为相似。护法神及其伴从戴的其它型式的帽子是蓝色的沃巴帽(འབས་ཞྭ་或འབ་ཞྭ)和有五脊线顶冠的命帽(སྲོག་ཞྭ་)——辛饶米沃(གཤེན་རབས་མི་བོ་)⑫，传说中的苯教教法的主要宏传者就戴这种帽子，据说是由珠宝串成的——还有海螺帽(དུང་ཞྭ་)和世界帽(སྲིད་པའི་或ཞུ་མོ་)。世界帽是一种宽沿帽，帽顶有三块特别的凸出物，前面的两块凸出象征太阳和月亮。许多护法神，特别是藏区土著的保护神都戴有用各色丝织成的头巾(ཐོད)，有时将头巾缠在头盔上。头巾的颜色经常是与戴头巾的神灵本身的特有色彩相一致。例如，“赞”(བཙན་)系魔戴红色头巾，魔(བདུད་)大部分戴黑色头巾，神(ལྷ་)则戴白色头巾等等。还有一种特殊的头巾，叫“黑污头巾”(གྲིབ་ཐོད་ནག་པོ་)，是由肠子和蛇构成。另外一种类型的头巾用八颗行星的象征物装饰。高级男女性怒相护法神经常戴的头饰是用五颗骷髅装饰的王冠；一些地位较低的保护

神头戴前面嵌有三颗或仅仅一颗骷髅的王冠。其他一些护法神戴金冠、银冠或珍珠冠，有时也用太阳、月亮作为象征物，或者用雷石装饰这些头冠，还要在头冠上面扎一些udmbara树的花朵。头盔或头巾偶尔也用孔雀或秃鹰翎毛、三角形旗帜装饰。

怒相护法神所用装饰品是用人骨和五十种（偶尔也用五十一种）新剥下来的人头骨组成的花环制成。由一千个月亮、太阳构成的项链花环和绿松石、金、花朵组成的花环，都是属于此类神灵和女神的装饰品。一些护法神还在胸部系"修习绳"(སྒོམ་ཐག་)。人们认为许多护法神也带手镯，这些手镯是用宝石、绿松石、金、银打制的；一些护法神的下肢上还有装饰的脚镯，很少的护法神则饰有带铃的手镯。护法神的耳环是用海螺、宝石或金属制作。关于耳环，文献有较多细节的描绘。例如，耳环是红色的，都被做成卐字形。据说有一对特制的耳环是女神班丹拉姆（吉祥天女）(དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་)和女神色吉布止玛(གསེར་ཀྱི་བྱ་རི་མ་)所戴。这对耳环的右耳环带有一条蛇，左耳环带有一头狮子。

相当多的护法神被描绘成站立姿势或舞姿，脚踏在盛开的莲花之上，或者踩在仰躺在地下的尸体和被击败的佛法之敌的神灵或女神身上。然而，另有一些护法神被描绘成骑士相。据说护法神的坐骑，有各式各样的动物，数量非常之大。坐骑的色彩经常比作海螺色、金色、或绿松石色、水晶色和珊瑚色。一些文献甚至提到，作为坐骑的动物本身就是由上述材料组成的。据说很多的护法神骑的是象乌鸦、渡鸦一类的乌，巨鳌、大鹏、鹦鹉、秃鹫等等。作为护法神坐骑的马，色彩变化多样。最经常提到的是"白蹄魔马"(བདུད་

རྟ་ནག་པོ་རྐང་དཀར་或许等同于ཟ་ནག་རྐང་དཀར་)。根据藏族的习惯，白蹄黑马将不再被法师骑乘，可是它又被认为是武士挑选的最佳坐骑。人们认为“赞”骑的是额上有白斑(ཐྲ་པ་)的红马。西藏人也注意马是否有白额斑。假使象“赞”的坐骑一样额上有白斑，并且位置较高，就被认为是吉祥的象征。另一方面，如果马的白斑靠近鼻孔，那就肯定会带来恶运。龙(ཀླུ་)的坐骑称龙马(ཀླུ་རྟ་)，也叫“蛇饰蓝水马”(ཆུ་རྟ་སྔོན་པོ་སྦྲུལ་གྱིས་བརྒྱན་)，“穆”骑的是“穆马”(དམུ་རྟ་)。藏文文献提到的其他种类的马，例如金马，水晶马，带有绿松石鬃毛的黄色马，白蹄子红马，黑毒马(ཤིབ་རྟ་ནག་པོ་)，黑背红褐马，毡色斑红马，白蹄褐马等等。罗刹魔(སྲིན་པོ་)一直到现在还被人们认为它与印度的罗刹（rākṣasas）是一种魔，它的坐骑称“罗刹驴”(སྲིན་པོའི་བོང་བུ་)，大多把它描绘成白肚的红驴。与罗刹驴相似的坐骑是黄鼻子黑骡，是班丹拉姆女神骑乘的三条腿骡子；还有白鼻子野驴（kyang）和骡与野驴杂交生的畜牲。

真正的土著神灵经常骑乘的坐骑，是最典型的藏族动物和牲畜牦牛。藏文文献把这种坐骑描述成“雄暴的野牦牛”，“大黑野牦牛”，“神白牦牛，从口鼻之中不断喷出雪暴”，“生有九只犄角的野牦牛”，“白色杂种母牦牛”，“水晶杂种牦牛”，“穆之牦牛”，“红眼黑牦牛”等等。

一些护法神骑乘的大象被描绘成各种各样的形态。有的生有很长的鼻子，有的生有六只长牙；象的大小经常比喻成雪山破裂的大块。其他经常提到的坐骑有熊(描绘成“犀皮母魔熊”，བསེ་དྲེད་མོ་；“食男熊”，“白爪熊”，“白斑熊”，“黑熊崽”，“黄头熊”等等)；牡鹿（“海螺鹿”、“金鹿”、“十杈犄角的鹿”、“魔鹿”）；雌鹿（“金色雌鹿”、

"带珊瑚色毛的雌鹿"、"'勉'女神的雌鹿"）；雄狮或母狮，特别是著名的经常描写的"玉鬃白狮"（སེང་གེ་དཀར་མོ་གཡུ་རལ་ཅན）；虎（"金毛虎"，"杂色斑纹虎"）；水牛（"红色龙水牛"（ཀླུ་མཛང་དམར་པོ），"锐犄角水牛"，"虎纹小公牛"）；绿松石色的龙，传说中的巨鳌，摩羯（makaraཆུ་སྲིན་གི）；灰山羊；骆驼；狼；黑狗；头顶有白斑的黑绵羊；黑野猪；"铁狗"；猴子；兔子等等。一些很少被记叙的坐骑是"蓝色的野兔"，蝎子，毒蛇，"白如海螺的鱼"，"金鱼"，"水晶大鹏"，"金眼黑大鹏"（等于苯教的"金眼黑鹏"（མཁའ་ལྡིང་ནག་པོ་གསེར་མིག），海螺土拨鼠，绿松石狗，光玉髓老鼠等等。属于苯教神话范围内的典型动物是九头红虎，九头巨鳌，九头乌龟，金眼鱼，杂色天鸟（གཟའ་བྱ་ཁྲ་བོ），蓝色龙鸟（ཀླུ་བྱ་སྔོན་པོ），铁秃鹰，黑血蛇，黄眼黑蛇，铁天龙，黄触角蝎子，金眼黑蛙，血蛙，黄眼蝌蚪等等。属于此类动物的还有九角牦牛，这我们上面也已经提到了。一些苯教的神灵甚至还骑在生有九颗头颅的赤裸男子身上。

护法神所佩戴的标志物的主体是消灭佛法之敌和惩罚背弃教法誓言的信徒使用的兵器。他们使用的剑（རལ་གྲི），据说用铁、铜、水晶、金制成，甚至还用死尸的舌头制成。一些剑的剑柄做成蝎子的形状，刀刃上有火焰，例如，此类剑有一种就是所谓的"智慧剑"（ཡེ་ཤེས་རལ་གྲི）。一类专门的剑是"门域黑剑"和闪光的罗刹箭。马刀（ཤང་ལང）据说主要是由金制成，但用得很少。匕首（གྲི）有时在上面涂了毒药，从而称为"屠夫红匕"（བཤན་གྲི་དམར་པོ）。还有一种特殊的匕首叫"水匕首"（ཆུ་གྲི），刃面上有水的波纹图案。最重要的兵器是大砍刀（གྲི་གུག，karttrika），刀柄做成金刚石形状，据

说可以用此刀砍断敌人和生障魔的命根子。剃刀(སྤུ་གྲི་)据说是用金或海螺制成。

人们相信护法神手持的长矛(མདུང་)大部分是由铁、铜、银、金、水晶、绿松石、珊瑚等制作而成。藏文文献中提到的几种特殊的长矛是罗刹胫骨制成的长矛(སྲིན་པོའི་ཀང་གི་མདུང་རིང་),赞所持的主要兵器之一是“赞矛”(བཙན་མདུང་),这是一支用血浸矛缨的红矛。此外还有“宝石红矛”“穆魔无边战旗矛”,“五尖矛”,苯教吉祥系神灵使用的“白吉祥矛”(དཔལ་མདུང་དཀར་པོ་)西藏人描绘的所谓的“犀牛皮矛”或“红犀牛皮矛”(བསེ་ཡི་མདུང་དམར་)是用犀牛皮缠裹矛杆的矛。然而,“犀牛皮矛”(ཞེབ་མདུང་)也可能是指作为“赛”魔(བསེ་也写作བཟེ་)标志的一种专门的矛。后一种可能出自苯教文献中的“赛矛”(བསེ་མདུང་)一词。旗帜(ཅ་དར།ཅ་མཚན་)有时被描绘成“饰有如意宝的旗帜”,“大鹏旗”(ཁྱུང་གི་ཅ་མཚན་)——这是在旗杆顶端饰有大鹏形象的旗帜,因此它非常象我们将在后面叙述的“胜幢”(“胜利旗帜”རྒྱལ་མཚན་)——和花斑旗。还有一种不能确定的武器,叫“夏帝”(ཤག་ཏི་)这个词可能是指“矛”、“枪”或“剑”⑬。

最重要的佛教标志之一是所谓的“胜幢”(རྒྱལ་མཚན་,梵文dhvaja)即胜利的旗帜。胜幢偶尔也作为某些佛教护法神的标志。“胜幢”一词有时还用来特指苯教神灵所持的一种旗帜。用作后一种目的的胜幢据说大部分是由丝制成的,有很少的一部分是由人皮制成的。胜幢旗杆尖顶常带有下述动物的整个形象或动物的头形。这些动物有,摩羯(巨鳌),虎,狼,水獭,鹅(有时称鹅为“念鸟”(གཉན་བྱ་)、猫、孔雀、蛙、蛇、蝎、乌龟。根据以上旗杆尖顶动物形象的不

同，各种胜幢又有不同的名称，如摩羯胜幢（ཆུ་སྲིན་གྱི་རྒྱལ་མཚན་），虎胜幢（སྟག་གི་རྒྱལ་མཚན་），狼胜幢（སྤྱང་ཀིའི་རྒྱལ་མཚན་），水獭胜幢（སྲམ་གྱི་རྒྱལ་མཚན་），鹅胜幢（ངང་པའི་རྒྱལ་མཚན་或གཉན་བྱ་ངང་པའི་རྒྱལ་མཚན་），猫胜幢（བྱི་ལའི་རྒྱལ་མཚན་），孔雀胜幢（རྨ་བྱའི་རྒྱལ་མཚན་）等等。等同于印度deva（神）的神（ལྷ་），手持叫作“神之胜幢”的白色胜幢。另一种专门的胜幢是“大血胜幢”（ཁྲག་གི་རྒྱལ་མཚན་ཆེན་པོ་）。

三叉戟（རྩེ་གསུམ་）也是保护神经常使用的标志兵器之一，有时用金刚石或各色丝带装饰三叉戟。苯教徒使用的一种三叉戟叫“以铜之取肉”（ཟངས་ཀྱི་ཤ་ཟུང་）。其它的兵器有短柄斧（དགྲ་སྟ་）——其中有特殊形式的战斧是吉祥战斧（དཔལ་གྱི་དགྲ་སྟ་）⑭和大斧（རྒྱ་སྟ་དཔའ་ཆེན་）——用铁或金制成的“索尔”镰刀（དགྲ་ཟོར་或ཟོར་），而“短棱”（ཐུང་ཟོར་）则是专指一些神灵使用的一种特殊的魔器。护法神使用的钩子（ལྕགས་ཀྱུ་梵文aṅkuşa）可以“将他们的法力带往三界”或者“挖出外道徒的心脏”。据称护法神使用的钩子是由铁制成的，藏文“钩子”（ལྕགས་ཀྱུ་）一词中的ལྕགས་就是“铁”，从而指明了这一点，但也偶然提到用金制成的钩子。

弓箭是护法神最重要的兵器之一，例如“黑铁弓和铁箭”，“金弓”，“银弓和小金箭”，“黑凹痕毒箭”（དུག་མདའ་ཉོང་ནག་）——这显然等同于“黑凹痕魔箭”（བདུད་མདའ་ཉོང་ནག་）——“赞弓赞箭”（བཙན་མདའ་དང་བཙན་གཞུ་），“吉祥弓箭”（དཔལ་གྱི་མདའ་གཞུ་）和“蓝色莲花箭”（utpalaའི་མདའ་）。西藏古代的神灵和女神所持的所谓“占卜箭”（མདའ་དར་）⑮是一种重要的具魔力法器，关于占卜神箭，我们在本书的有关章节将要详细论述。有少许几位护法神，例如铁锤大威德，或称铁锤作怖本尊（ཐོ་བ་འཇིགས་བྱེད་，女神普代玛（ཕུར་འདེབས་མ་）和善金刚（རྡོ་རྗེ་ལེགས་

པ་)等都挥舞据说用锤制作的小锤。护法神手持的还有各种梃杖或短杵(དབྱུག་ཏོ་)，其中大部分梃杖或短杵用檀木制成，一些梃杖还用金刚雷石作梃端护盖，或用珍宝嵌饰。特殊的梃杖是持梃护法所用的梃杖(བེང་)，这是作为持梃护法神(མགོན་པོ་བེང་)而知名的大黑天神的标志。以梃杖形式熏制的干尸，称死梃杖(ཤིང་དབྱུག་)，是阎罗(གཤིན་རྗེ་梵文Yama)的标志。死亡梃杖有时也指杖端带有骷髅的普遍梃杖。各种梃杖据说都是用各种不同的木材制成的，还有用水晶、绿松石等制作的。我们将会提到的白哈尔神所持的叫作“梃杖木”(བཞིག་ཤིང་)的梃杖，据说是用一种很重的叫作“夏热”(ཤ་ར་)的木材制成的，人们传说这种梃杖与描绘成佛教法师形象的护法神所持的鸣杖（禅杖）(འཁར་གསིལ་)非常相似。此类标志中很少提到的是带有八瓣铁轮的木杖，碾杵，研杵，木晶节杖，三叉杖(ཐྲིད་པའི་ཉེམ་ཤིང་)，藤条马鞭或金马鞭，围困罪犯的木桩和由海螺制成的柱子。

一种特殊的具魔法兵器是“拘鬼牌”(ཁམ་ཤིང་)，这是一种刻有凹痕的魔杖，在魔杖的平面部分有装饰图案或交叉的鳞纹凹痕线。有关拘鬼牌的详细资料和与此相似的几种标志，我们在后面还要叙及。

所谓的“飞幡”(བ་དན་梵语patākā)是一种带有垂缨的圆形旗帜，它被众多的护法神作为标志。护法神传记列出了各种不同的飞幡，大多数是以飞幡垂缨的色彩划分的。有几种飞幡甚至是由空气、水、火组成的，从而将上述飞幡称为“风之飞幡”(ཚང་གི་བ་དན་)，“水之飞幡”(ཆུའི་བ་དན་)和“火之飞幡”(མེའི་བ་དན་)。神的标志是“白色神飞幡”(ལྷའི་བ་དན་དཀར་པོ་)。此外，还有苯教神灵所持的三种形式的飞幡。这三种飞

幡是“虚空飞幡”（ནམ་མཁའ་བ་དན་），“坚固飞幡”（སྲ་བརྟན་བ་ན་ད）和“夏白卡斯贝飞幡”（ཤ་འབལ་ཁ་སྲིད་པའི་བ་དན་），要讲清它们都表示什么意思是很困难的。

护法神使用的绳套（ཞགས་པ་）是用来束缚外道徒和伤人邪魔，或用来捕捉他们的“生命之息”和“生命之力”的工具。大多数的绳套在其两端都系有雷石（金刚）。红色绳套是“赞”最重要的兵器，称为“红‘赞’绳套”（བཙན་ཞགས་དམར་པོ་）；魔所使用的黑色绳套称“黑魔绳套”（བདུད་ཞགས་ནག་པོ་）——这种绳套显然等同于魔经常使用的“毒蛇黑绳套”（དུག་སྦྲུལ་ཞགས་པ་ནག་པོ་）——一些护法神传记说某些绳套用珍宝串成，称“宝绳”（ནོར་ཞགས）或由闪电形成，称“电绳”（གློག་ཞགས）；用空气组成，称“风绳”（རླུང་ཞགས）；由水构成，称“水绳”（ཆུ་ཞགས）；由阳光形成称“阳光绳”（ཉི་ཟེར་ཞགས་པ་）；用毛发织成，称“发绳”（སྐྲའི་ཞགས་པ་）；由肠子辫成，称“肠绳”（རྒྱུ་ཞགས་也叫“赞”之“肠绳”བཙན་གྱི་རྒྱུ་ཞགས་）；用皮条辫成的绳套，称“皮绳”（བསེའི་ཞགས་པ་）——可与前面提到的皮制兵器比较——；一种特殊的绳套是苯教神灵所持“红蓝绳套”（སྔོན་དམར་ཐག་པ་）。玛姆（མ་མོ་）类女神有时也持魔线球（ཐུ་ཐུ་）。此外，人们相信能施播瘟病的一些女神，手持能引起瘟病的皮绳（ནད་ཞགས），便更为多见的能带来疾病的神灵，特别是玛姆女神，是手持“病袋”（ནད་རྐྱལ་）——一种装满疾病种子的口袋。例如，装满麻风病菌的口袋（མཛེ་ནད་ཀྱི་རྐྱལ་པ་）。其他的女神持血口袋，水口袋（ཆུའི་རྐྱལ་པ་），或者是装满闪电和冰雹的口袋。

西藏巫师使用的最重要的一种法器，也被列为许多护法神标志的器具是具魔力短剑，称“橛”（藏文或ཕུར་བུ་或ཕུར་པ་）梵文kīla）。护法神传记提到，橛是由铁、铜、金、绿松

石、海螺，檀木，甚至用皮革制成(བསེའི་ཕུར་པ་)。有两种特殊橛的，上橛(མཆོག་ཕུར་)和雄鹰橛(ཁྲ་གོད་ཀྱི་ཕུར་ཁྲ་)，关于这两种橛目前还没有找到可资利用的详细材料。

在护法神所持的各种容器中，我们应该首先提到的是头盖骨碗(藏文ཐོད་པ་梵文kapāla)。头盖骨碗主要是作为盛放供奉给怒相护法神的食物饮料等供品的容器。据说这些供品包括人血或“四种魔的血”，“湿热的人脑浆和血”，“乱伦猥亵之甘露”，还有珍宝，朵玛(གཏོར་མ་)，刚刚挖出来的人心等等。一些文献提到“巨大的红头盖骨”，与此相联系的还有描述女神班丹拉姆时提到的一种所谓“乱伦之子头盖骨碗”(ནལ་ཐོད་)，它是用乱伦结合所生之子的头盖骨做成的。神灵造像文献列举的其他作为护法神标志的容器，有“盛满甘露的铁碗”，“盛满各种浆液的铁容器”，“盛满甘露的金器”，“盛满青稞酒的容器”“装满供品的容器”，“装满药物的容器”，“装满能授予智慧和甘露的容器”，“装满各种药物和珍宝的平盘(གཞོང་)，”“盛茶的碗”，“盛有甘露并内生如意树的瓷瓶(ཚ་ཁྲུམ་)”——与瓷瓶相似的是“盛满甘露的头盖骨碗，甘露中浸泡着珍珠”——此外还有“内盛具有一千种味道食品的平罐”，“盛有芬芳饮料的容器”，“用来烘烤谷物的大铁罐”。最后还有银制的容器(པར་ཁྲུམ་或སྤར་ཁྲུམ་)，据说这是一种用各色布条装饰的化缘碗，在白哈尔神的传记中，说这件物品是他的典型标志。

人们认为一些护法神是财物的主人，这些护法神佩戴的一些具有特征的标志是珍宝——最多的是如意宝(藏文ཡིད་བཞིན་ནོར་བུ་梵文cintāmaṇi)，也叫“实现九种愿望的珍宝”——用皮制成并装有珍宝的口袋(ནེའུ་ལེའི་རྐྱལ་པ་)，更为多见的

是，珍珠如水一般从獴的嘴里流出（གཏེར་གྱི་ནེའུ་ལེ་，藏族称ནེའུ་ལེ་为猫鼬，一种黄鼠狼，佛教经典称之为“吐宝兽”—译者按）神灵的珍宝标志还有盛珍宝的平盘（ནོར་གཞོང་）和小匣子（སྒམ་ཆུ་），这两种容器大部分是绿松石制成，内盛各色宝石。

我们还应该对一些护法神所持的乐器略作介绍。也许要提到用两块人头盖骨做成的著名的鼓（damara），这种鼓称为“头盖鼓”（ཐོད་རྔ་）；还要提到用儿茶木制做的鼓，即所谓的“小鼓”（རྔའི་ཆུང་）；其它的鼓据说是用水晶、珊瑚、绿松石、金、铜、铁或皮革制成；法号是用人的胫骨制成，称为“胫骨号筒”（རྐང་གླིང་）；还有法铃（དྲིལ་བུ་）、海螺号（དུང་དཀར་）、六孔竖笛，喇叭等等。苯教神灵所持的一种古代乐器是单钹（གཤང་），是一种广口形低音铃（中有活舌、摇撞发音）。根据藏文文献的记载，苯教万神殿中的神灵使用的各种各样的单钹都是用海螺或铜制成的。

佛教法师使用的最重要的法器之一的金刚（རྡོ་རྗེ་梵文Vajra）也是众多护法神的标志。造像学文献提到的金刚是用金或陨铁制成的有五杵或九杵的金刚。一些神灵则挥舞交杵金刚（རྡོ་རྗེ་རྒྱ་གྲམ་）。

本章最后，我们还可能列举出护法神各种各样的标志，这是我们上面没有提及的。例如，人头骨念珠，新挖出并滴血的心脏，肠子，人的腿和胳膊，小孩的尸体，朱红色尸体，敌人剥掉皮的头颅，虎头，佛像，太阳和月亮的象征物，骰子，坚果，枸橼（bījapū̃ra），各种鲜花——特别是红色和蓝色的莲花——树枝，稻穗，青草束，叫做“龙树”（ཀླུ་ཤིང་）的嫩枝，银镜（有时称作“业镜”或“映现三世所有事件的镜”），各种规格的链子，闪亮的牙齿，火把，轮子

（“火轮”མེའི་འཁོར་ལོ་或“风轮”རླུང་གི་འཁོར་ལོ་），桧木火把，闪光的铁块，风箱，羚羊角，装有舍利的篮子，盛满食物的长把勺，各种各样的扫帚。例如，银扫帚或“毒黑扫帚”（ཤིབ་ཕྱག་ནག་པོ་），丝带，——其中一种被称为“毒丝带”（ཤིབ་དར་ནག་པོ་）——扇子，称为“供朵”（མཆོད་གཏོར་）和“毒朵”（དུག་གཏོར་）的朵玛，香炉，酥油灯，绿松石万字符（གཡུའི་གཡུང་དྲུང་།），锯子等等。据说一些神灵甚至双手擎起一座山，特别是传说中的世界之山须弥山；或手擎大厦，宫殿，黑色的佛塔。一些苯教神灵所有的标志，由于缺乏准确的资料还不能对其加以解释。这些标志有“达初”（སྟག་སྒྲོ་），“居达”（གཅུ་སྟ་），“台乌（ཐེའུ་），“色玛”（གཟེ་མ་），“恰薪”（ཆགས་ཤིང་还有绿松石或铜制的ཟངས་ཤིང་），“卡孜”（ཁ་ཙེ་），“妙言忿怒母”（ཁོལ་མ་སྨྲ་སྙན་）和“赛卡桑代”（བསེ་ཁབ་ཟངས་གཏོར་）。有时，这些护法神的手还做法印（mudra），所做的多数法印是恐吓法印（སྡིག་འཛུབ་ཕྱག་རྒྱ་梵文tarjanī-mudra）

作为对以上造像描绘的简短的导语，我们应该提到怒相护法的居地。他们的居地一般被描述成由骷髅或人骨建造的城堡或宫殿，靠近岩山，周围环绕着翻腾的血水海。特别是西藏一些土著古代神，据称他们的宫殿有九个尖顶。一些藏文文献，例如金刚大力神（རྡོ་རྗེ་ཤུགས་ལྡན་）的传记，就有这方面生动详细的描述，这位怒相护法神的宫殿就是如上所述的装饰建筑法，宫殿上有众多的令人恐怖嫌恶的装饰物。相反，大多数的善相护法神据说都住在风景优美的地方，有丰美的草场，开满了鲜花，周围有茂盛的树木环绕。

当法师观想某个特定的护法神时，首先要观想护法神的居地，如一朵盛开的莲花；再观想护法神的坐骑——如果有

坐骑的话；最后必须观想护法神本身。法师和他的所有施主、助手一起，根据仪轨书描述的形式，创造出一套相应的颂词。许多属于护法神系列的神灵据说都有伴偶，即明妃（藏文ཡུམ་梵文Śaktī，有时叫"秘妃"གསང་ཡུམ་梵文guhyaśakti），明妃经常是以与护法神做双修（ཡབ་ཡུམ་）状而出现，从而表达一种通过"智慧"（等于女阴本原）与"方法"（等于男阳本原）的结合而获得解脱的密宗教义。一些男性护法神和一些女性护法神据说还可以形成称作"兄弟"或"姐妹"的不同群体。

许多的护法神都有自己的"朝廷文武"，包括所谓的"尚论"（ཞང་བློན་）"囊论"（内臣）（ནང་བློན་）和"起论"（外臣）（ཕྱི་བློན་）和军事长官（དམག་དཔོན་），干事（ལས་མཁན་），使者（ཕོ་ཉ་）——通常由动物充任，合称为"观眼"（སྤྱན་གཟིགས་）——还有各类先行者（ཅ་འདྲེན་པ་）。例如，术士，黑帽巫师，兵士，黑女人，年青的舞者。然而，除了各种各样的复制品和法师所观想的那位化身（སྤྲུལ་པ་）和"化身之化身"（སྤྲུལ་པའི་སྤྲུལ་པ་）之外，位于行首的各类"兄弟"，"姐妹"，甚至是"干事"，"使者"等都是不存在的。为了与护法神所承担的各种职责相吻合，神灵复制品的制作要根据这位神灵自己的意愿来进行。因此，这位神灵可以在任何时候将复制的神灵重新吸入自己体内。

班丹拉姆女神

我们前面提到的属于佛教万神殿中出世间护法神一类的一些神灵是著名的造像用形像，在西藏的很多的造像学著作中都已经涉及到了这些神灵[1]。但是，被涉及的一些较为著名的神灵范围是如此的广泛，因此，我们这里的论述将限制在对一些较为人们普遍关注的，有参考资料的神灵的论述，而且限制在对有可资利用材料的神灵的论述的范围之内；同时，在论述中也将利用一些知名度不高的神灵的材料作为补充的证据。

在上下文中还必须提到，不仅仅是主神（གཙོ་བོ）传统上被列入上方标题所标示的神灵类别中（指出世间护法神），这包括主神所拥有的各种形貌和化身。而且，一些属于主神伴属的次要的神灵或女神，被称为"世间护法神"，西藏的法师经常把他们看作是独立于人界之外的神灵。然而，并不能总是认为这种表述是正确的，如果做进一步的考察，我们经常会发现，许多次要的神灵，根据藏文造像学文献的记述，要包括在出世间护法神之内。实际上，次要的神灵属于那些至今仍受业力约束的佛教护法神行列。

西藏有一组护法神，称"八仇凶神"（དྲག་གཤེད་བརྒྱད），属于八仇凶神的几位最重要的护法神包括如下神灵：

班丹拉姆（དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ 梵文Śri-Devī）

大黑天神（མགོན་པོ或མགོན་པོ་ནག་པོ་ཆེན་པོ梵文Mahakāla）

多闻子(རྣམ་ཐོས་སྲས་梵文Vaisravana)及其变化身(Jambhala) 和丑身 (Kubera)

阎罗(གཤིན་རྗེ梵文Yama)

姐妹护法(ལྕམ་སྲིང或བེག་ཙེ)

白梵天神(ཚངས་པ་དཀར་པོ梵文Sita-Brahmā)

马头金刚(རྟ་མགྲིན梵文Hayagrīva)

阎罗敌 (གཤིན་རྗེ་གཤེད梵文Yamāntaka)

前五位神灵属于出世间护法神；白梵天神划归于世间护法神。而马头金刚，人们认为他是控制许多护法神的一位神灵，阎罗敌（大威德）是属于本尊(ཡི་དམ)一类的神，因此后两位神将在我们讨论时省略掉[19]。

班丹拉姆，这位西藏佛教万神殿中居首席的女护法神，她的地位和形貌，以及这位女神伴随神的情况，直到最近才由图齐氏出版了有关这一问题使人接受的研究著作[20]。因此，现在要论述的可能限制在对女神最重要的身形的简短描述（这种描述所依据的材料的绝大部分在其他的研究论文中没有使用过），再补充一些女神伴属神的材料，关于这些伴属神，目前所知道的材料仅仅是一小部分。据说班丹拉姆是第十等级的女神，是藏传佛教格鲁派的主要女保护神，她的化身玛几班丹拉姆(མ་གཅིག་དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ)是西藏首府拉萨的主要女保护神(ལྷ་སའི་བཀའ་སྲུང་མ་གཅིག་དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ)[21]，还被认为是玛姆之主。

根据简称为《宝生》(རིན་འབྱུང)[22]的造像学概要，班丹拉姆女神比较重要的化身有如下述：

欲界自在天女(དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་རྡུད་གསོལ་མར་གྲགས་པ་འདོད་ཁམས་དབང་ཕྱུག་མ)《宝生佛》第二卷406函b)

也被称为魔主(ཀཙ་མ་remati) 。这个女神还有众多的名号，其中特别著名的有“大命女主”(སྲོག་བདག་ཆེན་མོ)，“女大战神”(དགྲ་ལྷ་ཆེན་མོ)，“战神王后”(དགྲ་ལྷ་རྒྱལ་མོ)。班丹拉姆一身黑色，身体倚靠在骷髅之上。女神一面，四手两脚。上方的右手持大斧，下方的右手作弯曲状，手中持巨大的红色头盖骨碗；上方的左手挥舞一种叫做法伴（Shagti）的兵器；下方的左手挥舞垂有丝带的三叉戟。女神的口中置有一具人尸，女神龇牙。女神生有三只眼，头发是黄红色，发辫垂向左侧。女神的身体用蛇和人头骨串成的花环装饰，也用非人（asuras）割下的头颅花环装饰。女神左耳戴着带铃链的蛇，右耳用铃链串起的狮子．头戴用鲜花和黑丝作成的王冠。女神身体的上半部用橡皮包裹，用公牛皮作围裙。女神把龙王牵来环绕在腰间作为腰带，脚上饰有铁制的做响脚镯。班丹拉姆女神的居地在坟墓的中央，人们在墓地可以听到女神尖锐的叫声，她的伴神是玛姆、空行母和毗沙嘎（psacas）。

班丹玛索杰姆(དཔལ་ལྡན་དམག་ཟོར་རྒྱལ་མོ)《宝生佛》等二卷10函a面

班丹拉姆的这种身形的名称得之于她主要的标志，索尔（镰刀一类的法器ཟོར），然而，《宝生》一书中却没有提及这样的说法。根据《宝生》一书的记载，班丹拉姆女神一身深蓝色，生有一面，二手，骑一匹骡子。女神右手挥舞一根巨大的饰有金刚的檀木杖，左手放在胸前，持装满童血的脑盖骨，童血是从乱伦所生的孩子身上取出的。女神穿飘动的黑丝衣和粗布制成的围腰。女神的饰物是头骨花环，刚刚割下的头颅串成的花环；系蛇腰带，饰骨饰，整个身体用焚烧

尸体的灰烬涂裹。女神生有三眼，龇着獠牙，发直立，腰间别有拘鬼牌，带有一病种口袋和一副骰子(ཤོ་རྡེའུ)，头上戴孔雀羽毛冠。女神的伴属神有无数的魔，黑色鸟，黑狗和黑绵羊。

对班丹玛索杰姆和她的伴神比较详尽的描述包含在书后所附藏文书目109之中。这份描述材料中最有价值的部分已由图齐氏于近期出版[3]，但是，我们在这里还可以对这一段重新作逐字的直译，以便获得一些额外的可资比照的造像学材料。作为班丹玛索杰姆女神伴神的单个神灵或成组神灵——她在这份文献中的称呼将在这里讨论——是四业力女神(འཕྲིན་ལས་བཞིའི་ལྷ་མོ)包括希沃拉姆(ཞི་བའི་ལྷ་མོ)杰贝拉姆(རྒྱས་པའི་ལྷ་མོ)旺杰拉姆(དབང་གི་ལྷ་མོ)和查别拉姆(དྲག་པོའི་ལྷ་མོ)；魔主密成就(ལྷ་མོ·remati གསང་སྒྲུབ)；廓玛姆希(འཁོར་མ་མོ་བཞི指“四伴神玛姆”)或四噶念玛姆(བཀའ་ཉན་མ་མོ་བཞི)，她们包括索杜玛(སྲོག་བདུད་མ)，宁散玛(སྙིང་བཟར་མ疑为“བཟང་མ”)、托培玛(ཐོག་འཕེན་མ)和乃东玛(ནད་གཏོང་མ)；为业四傲神(ལས་མཛད་དྲེགས་པ་བཞི)，包括，大遍入(ཁྱབ་འཇུག་ཆེན་པོ)，野赞(བཙན་རྒོད)，魔护(བདུད་མགོན)和离庆哈拉(ལི་བྱིན་ཧ་ར)；具恐怖面二神(འཇིགས་རུང་གདོང་ཅན་གཉིས)，包括具摩羯面(ཆུ་སྲིན་གདོང་ཅན)和具狮面(སེང་གེའི་གདོང་ཅན)；夺命奴仆四姊妹(སྲོག་འཕྲོག་བྲན་གཡོག་མཆེད་བཞི)包括魔女(བདུད་མོ·remati)，病主女(ནད་ཀྱི་བདག་མོ)，杰婷玛(སྐྱེ་མཐིང་མ)和赤勉萨来玛(ཁྲི་སྨན་ས་ལེ་མ)；四季神女(དུས་བཞི་ལྷ་མོ)或称四季女主(དུས་ཀྱི་བདག་མོ)，也称四季王后(དུས་ཀྱི་རྒྱལ་མོ)，包括春之女王(དཔྱིད་ཀྱི་རྒྱལ་མོ)，夏之女王(དབྱར་ཀྱི་རྒྱལ་མོ)，秋之女王(སྟོན་ཀྱི་རྒྱལ་མོ)和冬之女王(དགུན་ཀྱི་རྒྱལ་མོ)；作为班丹玛索杰姆女神单个或成组伴属神的还有长寿五姊妹女神和十二丹玛女神，这二组女神我们在后面将分章详细地讨论。

这些各不相同的神灵的形貌有如下述："在一片宽阔的血和脂肪海子的中央，在黑色风暴的中心，骑着额上带有白斑的野马，手持用罗刹头和罗刹皮作饰皮的毡带，后兜带，马勒，由毒蛇构成的缰绳，班丹玛索杰姆从字母ཨྰ中生出。她一身黑蓝色，生有一面二手。右手挥舞饰有金刚的的棍杖，棍杖在叛誓者的头顶挥舞；左手放在胸前持乱伦生出的孩子的头盖骨做成的碗，碗中盛有具有魔力的物品和鲜血。嘴大张，龇出四颗尖锐的牙齿，她的三只红色的、珠圆的眼睛如同闪电一样眨动，额头因忿怒而皱起，黄褐色的头发竖起，眉毛和脸孔上的毛发如同劫数将尽时的火焰般燃烧。她的右耳用狮子装饰，左耳用蛇装饰。额上饰有五颗人头骨，戴着由十五个刚砍下的、滴着鲜血的头颅组成的花冠。女神身上用污血和脂肪涂抹，并涂有焚化尸体的灰烬。在她的头冠上置有月亮模形盘，在肚脐上置有太阳模形盘。女神围着黑丝和人皮制成的头巾做为遮形布；她的上衣用黑粗布制成，围裙用新剥下来的虎皮制成，并用两条互相缠绕的蛇作腰带把围裙系在腰间。前面的褡裢带上悬一条装满瘟病种子的口袭，后面的褡裢带上悬有一颗魔线球，拘鬼牌插在腰间。一驮红药袋和一副骰子也挂在褡裢带上。女神的头上还有一顶孔雀羽毛的华盖。

在主女神班丹玛索杰姆的背后，从白色的字母ཨྰ中出现的是骑在饰有珍贵鞍鞦的白骡之上的希沃拉姆。该女神一身白色，生有一面二手，面相平和，呈微笑状（有时也略作愠色），有三只眼，女神天蓝色的头发向下披散，用金线把发辫束成一个发辫。女神右手持装有各种药物的六柄银瓶，右手持能清晰显现今世幸福的银镜，戴花冠，耳环项链和双股

项链(སེ་མོ་དོ)，花环，系腰带，手戴手镯，腰系脚镯，所有这些饰物都用珠宝制成。女神希沃拉姆身穿飘动的白丝长裙，蓝色的茅衣(འཇག)，黄色的肉绫衣(ཤ་དར)，用蓝色的丝带作腰带将上面的衣服束紧。女神呈盘腿坐姿，从她和她的伴神体内放出自生的黄光，她的伴神都已完成了息业(ཞི་བ་ལས)。

在主女神班丹玛索杰姆的右侧，从黄色的字母ཛཿ中出现的是骑在饰有珍贵鞍鞦的黄骡之上的杰贝拉姆(རྒྱས་པའི་ལྷ་མོ)，该女神一身黄色，生有一面二手，带有热欲的神情。女神生有三只眼，天蓝色的头发用金线挽成一个偏向左侧的发髻，右手持盛满甘露的金器，左手持装满如意宝珠的金罐。她戴有王冠、耳环、项链和双股项链饰物，还戴有花环，系腰带，手脚用手镯和脚镯装饰。女神身穿黄丝制成的长裙，蓝色茅衣和肉色绫衣[24]，用蓝色的丝带作腰带将上述衣服束紧。女神呈盘腿坐姿，从她和环绕她的伴神体内发出自生的黄色的光，她的伴神都已完成了增业(རྒྱས་པའི་ལས)。

在主女神班丹玛索杰姆的左侧，从红色的字母ཧཱུཾ中出现的是骑在饰有珍贵鞍鞦的红骡之上的红色女神旺杰拉姆(དབང་གི་ལྷ་མོ)。该女神生有一面，二手，偶而呈瞬时怒相和热欲表情。女神生有三眼，她的天蓝色的头发用金线束成一个发髻，发髻偏向头的左侧。女神右手持钩，左手握绳套，戴王冠、耳环、项链和双股项链等饰物，还戴着花环，系腰带，手脚都用镯子装饰，所有的饰物都用珍宝制成。女神身穿飘动的红丝衣，绿色的茅衣和蓝色的肉绫，用绿色的丝带扎结，女神呈盘腿坐姿，从她和环绕她的伴神体内发出自生的红色的光，她的伴神都已完成了自在业(དབང་གི་ལས)

在主女神班丹玛索杰姆的前方，从深蓝色的字母བཾ中出

现的是骑在用从死尸上剥下的皮包裹的黑骡之上的黑色女神查贝拉姆。该女神生有一面二手，三只星星般的怒睁的眼睛，一脸暴怒相，大张着嘴，龇着獠牙，毛发眉毛如同火焰般燃烧，黑褐色的头发类如灰尘之色。女神的双乳抖动，右手持拘鬼牌，左手持用绳子系绑的干尸制成的节杖。除了用粗糙黑布制成的长裙外，女神还穿着用人皮制成的飘动的外衣和虎皮制成的围腰。女神身上有五种骨饰，呈骑乘者相，从她和环绕她的伴神体内发出自生的黑色的光，她的伴神已经完成了诛业(དག་པོའི་ལས)。

在查贝拉姆女神的前面，从深蓝色的字母ཛྲ中——自此所有都发生了变化——出现的是骑在一具巨大的死尸背上的女神魔主桑珠；女神生有一面二手，呈狂怒相，三只红色的眼睛圆睁，眉毛和面孔上的毛是火红色，黑褐色的头发束成小缕拖到脚跟，额上饰有带有一颗骷髅的王冠。除了一片粗布制成的裤子外，女神赤裸着身子。女神右手持一把异常锐利的剑，左手靠近左乳，通过头发拎着一颗滴血的人头。女神以渐次上升的姿式居住在火的中央。

在前方，从字母ས中出现的是女神索杜玛，双手紧握太阳和月亮，骑一只黑色鸟；在左边，从字母ས中出现的是黑色女神宁散玛，她用右手握住人心用嘴啃吃，左手持钩，女神穿蓝丝裤，骑在尸体之上，作奔跑状；在后面，从字母ས中出现的是狂怒的红褐色女神托培玛，双手握洒向敌人的装满闪电和冰雹的口袋，右脚踩着太阳，左脚踩着月亮在空中匆匆行走。这三位神灵，每位都大张着宽阔的大嘴，龇着獠牙，她们的三只眼睛如同闪电一样眨动，眉毛和面毛如同火焰，头发向后披到大腿，头部用三颗干枯的头骨装饰；在左

边，从字母ཨ中出现的是黑色的、生有蝎子头的女神乃东玛，她的右手张开，左手持装满瘟病种子的口袋，骑骆驼。以上四位女神中每一位都是双乳垂抖，戴毒蛇花环。此外，乃东玛女神还张露着阴部。

在东南方向，从字母ར中出现的是黑褐色的大遍入，此神生有九头，右边的三头是白色，左边的三头是红色，中间的三头是黑褐色，在九头上方还生有一只鸦头；大遍入的头发向上竖起，眼睛大睁，龇着獠牙；他手持弓箭，做射箭姿势，下面的一双手持胜幡，胜幡上带有摩羯头作旗杆顶端，用蛇作套索；身体的下半部是绿色的盘绕的蛇尾，神的身体上布满一千只眼睛，肚子上还生有一张面孔。头上用头骨串成的花冠装饰，人皮作为上装，带有珍宝、骨饰和蛇作的装饰。

在西南方向，从字母ཙ中出现的是红色的三眼野赞。此赞上牙咬住下唇，因怒而切齿。赞的右手挥舞长矛，左手持绳套，身穿皮制的头盔和胸甲，脚蹬高筒红靴，骑在用鞍鞯装饰的"红赞马"上飞跑。

在西北方向，从字母ཊ中出现的是黑色的狮面魔护，头发向上竖起，右手举长矛，左手给敌人投去"红朵"(དམར་གཏོར)，身穿拖地的红茅(འཇག)和黑丝制成的披风，饰有六种骨饰，骑在带有鞍鞯的一匹黑马上。

在东北方向，从字母ཙ中出现的是王离庆哈拉，此神一身粉荷色，呈平善相、无怒，生有三只眼睛，黄红色的头发向上立起，戴叫作"萨虚"(ས་ཀྲུ)的帽子。他的右手持金刚，左手放在胸前持头骨碗。穿碎片拼成的披风和拖地的红色长袍，还在这些衣服上镶嵌蓝色的贴边(མཐའ་འཇག)。离庆哈

拉穿蒙古靴(ཧོར་ལྷམ)，每双靴子都有三层底。神以游戏之姿(rāja-paryaṅka)骑在一头长鼻大象身上。

从字母ཇ中，在主女神的坐骡前面出现的是深蓝色的具摩羯面女神，他右手持绳套，左手持骡缰绳，身穿人皮作为长裙；在坐骡的后面是暗红色的女神具狮面，女神手持战斧和装满鲜血的头骨碗。（以主女神为中心的）四方出现的是，前方是深蓝色的魔女remati，右手持剑，左手持装满鲜血的头骨碗，身穿人皮和黑丝斗篷，骑一头额上有白斑的驴。右边是深蓝色的病主女，女神右手持一副骰子，左手持红色药，身穿黑丝和粗布制成的套裙，骑一匹骡子。后方是黑色的杰婷玛，右手捧人心，左手作恐吓法印；身穿人皮和虎皮，骑红色雌鹿。左边是白色的赤勉萨来玛，双手向上提摩羯皮，身穿白丝裙，骑黑色鸟。

在前方，在右边的角落，从字母ཇ中生出深蓝色的春之女王，她右手持斧，左手捧装满鲜血的头骨碗，身穿人皮，骑骡。在后方，在右边的角落，从字母ཇ中生出红褐色的夏之女王，女王右手持钩，左手持装满鲜血的头盖骨碗，身穿一种叫做水绫(ཆུ་དར)的衣裳，骑水牛。在后方，在左边的角落，从字母ཇ中出现黄色的秋之女王，女王右手持"索尔"刀(ཟོར)，左手持装满鲜血的头骨碗，身穿孔雀披风，骑红色雌鹿。在前方，在左边的角落，从字母ཇ中出现的是深蓝色的冬之女王；女王右手持刻有凹痕的魔杖，左手持装满鲜血的头盖骨碗，坐骑是一匹额上有白斑的骆驼。

在前方，从字母ཨཨ中出现的是白色的扎西次仁玛(བཀྲ་ཤིས་ཚེ་རིང་མ)，手持金刚和宝瓶(བུམ་པ)，骑狮。从字母ཨཨ中生出了天蓝色的婷吉协桑玛(མཐིང་གི་ཞལ་བཟང)，手持飞幡和铜镜，骑野

马。从字母ཨ中出现黄色的米玉洛桑玛（མི་གཡོ་བློ་བཟང་མ）手捧装血的罐子和猫鼬，骑虎。从字母ཨ中出现的是红色的决班震桑玛（ཅོད་པན་མགྲིན་བཟང་མ），手捧珠宝和财宝匣，骑红色雌鹿。从字母ཨ中出现了绿色的达嘎卓桑玛（གཏད་དཀར་འགྲོ་བཟང་མ）手持绳套，捏一把草，骑龙。五位女神中的每一位都带有忿怒，狂怒或暴怒的表情，女神身上都以丝衣装饰，还有各种宝石饰物。

在左边，从字母ཨ中生出蓝色的女神多吉贡查玛（རྡོ་རྗེ་ཀུན་གྲགས་མ）身穿一千条黑蛇组成的披风，用刚刚剥下来的牦牛皮作她的围腰，手持一种叫做雄鹰橛（ཁྲ་ཐོད་ཕུར་ཁྲ）的橛，骑绿松石色的龙。从字母ཨ中生出女神多吉牙玛窘（རྡོ་རྗེ་གཡའ་མ་སྐྱོང），身穿刚剥下的牦牛皮作为衣裙，用一千只大鹏翅膀做成的围腰，手持铜橛，骑三腿骡。从字母ཨ中生出蓝色的多吉盖吉佐（རྡོ་རྗེ་བགེགས་ཀྱི་གཙོ），身穿用一千只黑野牛做成的长裙，用一千只鹏翅做成的围腰，手持铁橛，骑金色鹿。

在后边，从字母ལ中生出白色的女神多吉兼几玛（རྡོ་རྗེ་སྤྱན་གཅིག་མ），女神身穿由海螺织成，用绿松石腰带束起的长裙，手持血口袋，骑白色的“海螺鹿”。从字母ལ中出现的是黄色的多吉班吉玉（རྡོ་རྗེ་དཔལ་གྱི་ཡུམ），身穿人皮，带人心围腰，手持带黑色凹痕的毒箭，骑大鹏。从字母ཞ中生出白色的女神多吉鲁姆（རྡོ་རྗེ་ཀླུ་མོ），身穿人头串缀的披风，手持干尸组成的棍杖，骑黑色的野猪。从字母ཞ中生出绿色的女神多吉查姆杰（རྡོ་རྗེ་དྲག་མོ་རྒྱལ），身穿由一千只牦牛皮组成的“洛巴”衣（ཞག་པ）和一千只鹏翅制成的围腰，手持一种叫做“上橛”（མཆོག་ཕུར）的橛，骑一头九角野牦牛。

在左边，从字母ཏ中出现的是黑色的女神多吉帕姆切（རྡོ

རྗེ་དཔལ་མོ་ཆེ་)，身穿一千只狮皮的“洛巴”衣(ཀློག་པ་)和塞满黑蛇的围腰，女神手持盛血的宝瓶，骑白马。从字母ད中出现的是红色的女神多吉勉几玛(རྡོ་རྗེ་སྨན་གཅིག་མ་)，身穿从一千匹最好的白色种马身上剥下的皮制成的外衣，腰围一千头虎皮做成的围腰，手持（一种叫做犀橛བསེ་ཕུར་的）橛，骑一头黄鼻子黑骡。从字母ཏ中出现的是深红色的女神多吉牙姆色(རྡོ་རྗེ་གཡའ་མོ་སེལ་)，身穿内盛黑蛇的外套，手持用檀木制成的橛，骑红色雌鹿。从字母ཉི中出现的是蓝色的女神多吉止布苏東玛(རྡོ་རྗེ་དྲིལ་བུ.གཟུགས་ལེགས་མ་)，女神身穿狼皮衣裙和人肋骨和人筋制成的围腰，手持小鼓和胫骨法号，骑绿松石狮。

在如上主伴属神之外围出现的还有玛姆、魔、阎王、罗刹，地方保护神(ཞིང་སྐྱོང་)等等，其数量之多使人难以想象。此外还有神、龙、夜叉、乾达婆、鸠盘茶(གྲུལ་བུམ་)、人非人（紧捺落）(མི་འམ་ཅི་)，摩睺罗伽(ལྟོ་འཕྱེ་ཆེན་པོ་)等等，其数量之多也令人难以想象，在他们的右手中挥舞着各种各样的兵器有金刚、战斧、剑、砍刀、矛、钩子、罚罪用的铁杖；还有燃烧的大火，等等。同时，所有的神灵的左手都持一装满毒血的人头骨碗。”[29]

修命神女铁橛自生女王(ཚེ་མོ་སྲོག་སྒྲུབ་ལྕག ས་ཕུར་མ་རང་འབྱུང་རྒྱལ་མོ《宝生佛》第二卷415函b面)

也称“念之魔主”(གཉན་གྱི་renatī)，一身黑色，身穿黑丝长裙，用黑蛇作装饰，生有四只手：上部的右手持魔镜(འཕྲུལ་གྱི་མེ་ལོང་)，下部的右手持蛇绳套；上部的左手持三叉戟，下部的左手持铁橛。自生女王穿用粗布制成的下衣，干骷髅串成的王冠，新剥去皮的头做成的饰环，蛇腰带；身上带有骨饰，涂有火葬尸体的灰烬。

女王的伴神有下列玛姆：益西玛姆（智慧天女ཡེ་ཤེས་ཀྱི་མ་མོ་）、业力天女（ལས་ཀྱི་མ་མོ་）和世界天女（འཇིག་རྟེན་གྱི་མ་མོ་）；此外，陪伴她的还有母龙、夜叉、罗刹女和鸠盘荼（kumbhāṇdas）。

护螺神女（ཞ་མོ་དུང་སྐྱོང་མ《宝生佛》第二卷420函b）

护螺女一身白色，面部表情作微怒状，女神右手持闪光的水晶剑，剑尖指向虚空；左手持吐宝兽（གཏེར་གྱི་ནེའུ་ལེ་）。护螺神女是黑头发，身穿用黑、白丝制成的外衣和用粗布裁成的围腰，头顶用骷髅做成的头冠装饰，还用刚砍下的头作花环饰品，蛇腰带，用焚烧尸体的灰烬将全身涂抹。

魔女　（བདུད་མོ་remati）

《宝生佛》关于魔女材料的记述，除了没有提到坐骑之外，其它与我们上面已经叙述的相同。

四手龙女（ཀླུ་མོ་remati ཕྱག་བཞི་མ《宝生佛》第二卷423函b）

作为龙女主的女神魔主，一身黑色，骑"罗刹之驴"（སྲིན་པོའི་བོང་བུ་），驴额头上有一块红斑，有疾驰如飞的本领，备有人皮制成的鞍鞯。龙女魔主有四只手，右边的两手持剑和骷髅念珠，左边的两手端装满鲜血的头骨碗，持三叉戟。她的伴神是红色的摩羯首女神，持斧和蛇绳套的八大黑龙，亿万只小龙。

夜叉（གནོད་སྦྱིན་remati《宝生佛》第二卷427函b）

这位女神是一身黑色，右手持剑，左手捧吐宝兽，由十六名黑夜叉女伴随，其中的八位夜叉女持杖和装满血的头骨碗，另外八位夜叉女挥舞剑和捧吐宝兽。

金刚展翅女（Remati རྡོ་རྗེ་གཤོག་སྒོད་ཅན《宝生佛》第二卷429函b）

班丹拉姆的这种身形具有黑褐色的身体，生有一面，二

手，一对燃烧的翅膀。手持剑和头盖骨碗，肘弯处卧有一只吐宝兽，她用人皮作上衣。这位女神其它主要标志是装满瘟病的口袋，一副骰子和孔雀羽毛作成的华盖。

宁玛派的文献经常讲到三个或四个魔主姐妹。一组叫做རེ་མ་ཏི་三姐妹（Remati མཆེད་གསུམ་）的可以与这位黑色的班丹拉姆魔主相比较，后一位女神骑三腿骡，挥舞钩子。此外还有黑色的班丹热玛佐（དཔལ་ལྡན་རེམ་ཛ་），她的坐骑是红色雌鹿，标志是檀木橛和拘鬼牌；最后一位是黑色的班丹热玛祖（དཔལ་ལྡན་རེམ་ཛུ་），坐骑是蓝色的水牛，持铁橛和钩子。 这四种热玛女神，简称"热玛四姐妹"（རེམ་མཆེད་བཞི་），包括：热玛达，热玛匝，热玛祖和热曼达。最后一位神热曼达似乎是位男神而不是女神。其它remati的名称在宁玛派的经典中还可以发现，不过也许是指我们已经描述过的这位女神的其他身形，她们是玛几班丹拉姆（མ་གཅིག་དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་རེམ་ཏི་）、帕玛（འཕགས་མ remat-）、色玛（ཞིམས་མ remati）、旺秋（དབང་ཕྱུག remati）和具誓（དམ་ཅན་remati）。

女神格恰地（ཨེ་ཀ་ཛ་ཊི་ ekajāti《宝生佛》第二卷432函a）

这位女神的几个身形在记叙双修宝帐护法（གུར་མགོན་ལྕམ་དྲལ་），具法号红护法（མགོན་དམར་ཀང་གླིང་ཅན་）和贡布希扎（མགོན་པོ་བཞི་གས་）等伴神的时候已做了描述。根据《宝生佛》的记述，女神格恰地是从周围环绕黑红山的血海中生出，她坐在太阳莲花上，一身黑褐色，发辫披向左侧，生有一面二手；右手持三叉戟，左手捏人心和绳套，用虎皮作围腰，身穿作为上衣的人皮。装饰品是蛇和人头，整个身体被熊熊燃烧的火云萦绕。女神派出很多的母狼作她的使者。

我在这里还可以补充两份从宁玛派文献中得来的关于格恰地的材料。这些材料说格恰地的一个身形称为“护咒”（སྔགས་སྲུང་），她还被称作“大护法金刚忿怒母”（བཀའ་སྲུང་ཆེན་མོ་རྡོ་རྗེ་ཁྲོ་གདོང་མ་）。这位女神被描绘成具有黑褐色人身的神，她的标志是三叉戟和人头骨碗，站在太阳和月亮莲花上，踩住佛法之敌。宁玛派典型的格恰地的形貌描述（在这种情况下可以按一辫女（རལ་གཅིག་མ་）神的形貌来解释）是在同一份文献中描述的第二种形貌：女神居住在黑褐色的，闪着火光的三角形坛城之上；头发系成一个发髻，只有一只眼睛生在前额的正中；口中只生了一颗牙齿；身上只生一只瘦瘪的乳房；只生了一只脚。㉗ 在宁玛派的著作中，格恰地还经常被称作“战神王后”（དགྲ་ལྷ་རྒྱལ་མོ་）。

根据参考书目3第5函a面对这位女神的描述，女神用她的一只眼睛可以看清过去、现在、未来三世之事；用她的一颗牙齿可以啮碎敌人的生命。女神一身黑蓝色，系绿松石发辫，右手捏着刚从敌人胸腔挖出的心脏，左手带着机敏的绿松石猎鹰，双脚踩在土垫上。女神的“身之化身”（སྐུའི་སྤྲུལ་པ་）是一万名尼泊尔妇女（བལ་མོ་），“语之化身”（གསུང་གི་སྤྲུལ་པ་）是空行母，门域黑女人（མོན་མོ་ནག་མོ་）是她的“意之化身”（ཐུགས་ཀྱི་སྤྲུལ་པ་），她的“业力善德化身”（འཕྲིན་ལས་ཡོན་ཏན་སྤྲུལ་པ་）更是无以计数。

在右侧陪伴女神的是“大骷髅鬼卒”（གིང་），黑色的大神班巴玛宁（ལྷ་ཆེན་དཔལ་འབར་མ་ནིང་），这位神灵生有最凶恶的罗刹面孔，生有三只眼，额顶用骷髅串成的王冠装饰，黑色的活蛇是他的头发，他的标志是旗帜、心脏和绳套。班巴玛宁的身之化身是“骑虎护法”（མགོན་པོ་སྟག་ཞོན་），语之化身是红色的持梃护法（མགོན་པོ་བེང་），意之化身是“持斧护法”（མགོན་པོ་གྲི་གུག

ཅན)，“善德化身”是具善护法(མགོན་པོ་ལེགས་ལྡན)，“业力化身”是达夏护法(མགོན་པོ་ཙ་ཏྲད)。女神一辫女左边的伴神是大度命卒(སྒྲོལ་གིང)善金刚，在这里用另一种名称，称作圣者金刚精力(རྗེས་མཆོག་རྡོ་རྗེ་ཐིག་ལེ་རྩལ)，金刚精力一身火红色，身穿白丝和虎皮，标志是金刚和人心，坐骑是白狮子，陪伴金刚精力的是他的三百六十个兄弟和大群的泰乌让独脚鬼和门巴人。

属于格恰地伴神的还有她的侍女(ལས་མཁན་མ)玛姆夜叉美女(མ་མོ་གདོང་སྲིན་མཛེས་ལྡན་མ)。这位夜叉美女是“密咒教法的护法神”(གསང་སྔགས་བཀའ་ཡི་སྲུང་མ)，也是“财宝守护神”(དཀོར་སྲུང)。据说她是由沃德沃保切(འོད་དེ་འོད་པོ་ཆེ)和女神拉桑阿姆姜(ལྷ་བཟང་མོ་ལྕམ)结合所生。她的标志是一把钩子和一面铜镜。

女神南喀阔巾(ལྷ་མོ་ནམ་མཁའ་གོས་ཅན《宝生佛》第二卷434函a)

女神一身天蓝色或一身淡蓝色。脸上生有三只眼睛，两只手，呈怒相；饰物是人皮、珍宝和人头骨花环，身体用芝麻油涂抹；龇着獠牙，舌头如同闪电一般甩动，血红的眼睛怒视佛法之敌；右手持战斧，左手捧装满鲜血的头盖骨碗，左脚抬起踩在一具尸体上。

班丹拉姆的另外一个变化身形，在《宝生佛》中没有提及，这就是玛几多吉热丹玛(མ་གཅིག་རྡོ་རྗེ་རབ་བརྟན་མ)，也称作玛几多康旺秋热丹玛(མ་གཅིག་འདོད་ཁམས་དབང་ཕྱུག་རབ་བརྟན་མ)。这位女神被描绘成生有一头的黑褐色或血色女神，骑一匹由骡子和野驴交配生下的杂种兽，右手挥舞闪光的罗刹剑，左手持装满敌人和生障魔鲜血的人头盖骨碗，肘弯处挂了一个装满瘟病的口袋。热丹玛怒龇着牙，三眼怒睁；身上涂满了血斑油垢和闪光的人油。她的背后是一男子的人皮，围腰是虎皮，

头上戴五骷髅冠和孔雀翎毛。用珍宝和人骨制成的饰物装饰身体。一条蛇是女神的腰带，腰带右边插占卜神箭，左边插铜镜。

热丹玛的伴神是白头雄龙魔(ཐོ་གྱུ་བདུད་བཙན་དཀར)，简称白头一龙(གྱུ་གཅིག་བཙན་དཀར)．这是一位骑在“蓝色龙马”之上的蓝色神灵。右手握蛙和黑蛇，左手提张开袋口的瘟病袋。腰带上系剑和弓箭袋。

多吉热丹玛的一个变化身形是女神持财女王热丹玛(རྡོར་འཁོན་རྒྱལ་མོ་རབ་བརྟན་མ)，这是一位蓝色的女神，呈罗刹怒 相。生一面，戴骨饰，两手持剑、头盖骨碗和吐宝兽。㉚

班丹拉姆多吉朗珠玛(དཔལ་ལྡན་ལྷ་མོ་རྡོ་རྗེ་ནམ་གྲུ་མ)是班丹拉姆的另一个变化身形，被称为“噶当教法之护 法”(བཀའ་གདམས་སྤྱན་པའི་བསྲུང་མ)，她被描绘成一面、二手的女神，手持战斧和装满鲜血的头盖骨碗，身穿褐色披风，身体倚在一头狮子身上。㉛

班丹拉姆还有一个黑黄色的身形，生有九头十八只手，骑狼。班丹拉姆的这种变化身形似乎只限于宁玛派。

最后，我们要提到女神“护法女神大金刚女”(བཀའ་འསྲུང་ལྷ་མོ་རྡོ་རྗེ་ཆེན་མོ)她显然是班丹拉姆的一个身形和化身。据说她是著名的大译师仁青桑布(རིན་ཆེན་བཟང་པོ་公元958—公元1055)㉜的个人保护女神。人们以如下的方式描绘大金刚女：女神生有一面，身色“如同雨云”，面容微怒；右手挥舞指向天空的金刚橛，左手放在胸前，端着盛满甘露的容器；身穿宽松的丝衣，以珍宝和鲜花装饰，骑一头狮子；在右侧陪伴大金刚女的是拉姆(ལྷ་མོ་remati)，伴神骑骡，持刻有凹痕的魔杖和瘟病口袋；在左侧陪伴的女神是嘎载玛(གར་མཛད་མ)，骑牡

鹿。这二位伴神还有（Dākas）和空行母作随从。

除了我们上面列出的神灵之外，还有很多属于班丹拉姆各种变化身形伴神的其他神灵。例如宁玛派的著作中提到的“八巴玛”（འབར་མ་）和作为班丹拉姆伴神的“四姊妹”（སྲིང་མོ་བཞི་）。“八巴玛”女神的名称和外貌如下（所有的巴玛左手都持装血的头盖骨碗）：

名称	身色	右手所持标志
巴玛尼协托玛（འབར་མ་ཉི་ཞགས་ཐོགས་མ་）	白	阳光绳套
巴玛凯洛陈玛（འབར་མ་ཁྱེར་སྒྲོག་འཛིན་མ་）	黄红	火把
巴玛辛杰嘎达冬（འབར་མ་གཤིན་རྗེ་སྐར་མདའ་གདོང་）	蓝	闪亮的星星
巴玛色姆顿培玛（འབར་མ་སྲིན་མོ་མདུང་འཕེན་མ་）	红	矛
巴玛鲁姆杰帕玛（འབར་མ་ཀླུ་མོ་རྒྱེ་འཕེབས་མ་）	红	毒蛇
巴玛隆达，也称巴玛隆达初增玛（འབར་མ་རླུང་བདག་或འབར་མ་རླུང་བདག་གྲུ་འཛིན་མ་）	淡蓝	剑
巴玛夜叉瓦朗那（འབར་མ་གནོད་སྦྱིན་བ་གླང་སྣ་）	黑绿	装珍宝的容器
巴玛夜叉穷托或称巴玛旺丹去魔女（འབར་མ་གནོད་སྦྱིན་ཁྱུང་ཐོགས་或འབར་མ་དབང་ལྡན་བདུད་འདུལ་མ་）	淡绿	三叉戟

“四姐妹”被描绘成带有傲慢神情的美貌妇女的形貌，左手持头盖骨碗，详情如下述：

方位	名称	身色	右手标志
东	神姊妹切贝杜切玛（ལྷའི་སྲིང་མོ་བྱེས་པའི་དུར་ཁྲོད་མ་）	白	钩

南　阎罗姊妹参切(གཤིན་རྗེ་སྲིང་མོ་མཚན་བྱེད)　黄　绳套
西　龙姊妹南切(ཀླུའི་སྲིང་མོ་ནམ་བྱེད)　红　链
北　夜叉姊妹隆庆(གནོད་སྦྱིན་སྲིང་མོ་རླུང་བྱེད)　绿　铃

在宁玛派和噶举派的著作中提到的[illegible]的其他伴冲还有色姆萨切码(སྲིང་མོ་ཟ་བྱེད་མ)、玛姆[illegible]巴玛([illegible])、[illegible]女卡巴玛([illegible])，门地红手女([illegible])，和[illegible]大咒女(སྒྲོལ་གིང་མཐུ་ཆེན་མོ)。此外还有四位大战王后(དམག་གི་རྒྱལ་[illegible]ཆེན་མོ)和二十八位旺秋玛(དབང་ཕྱུག་མ)。

注释

① 见石泰安(R.A.St[illegible])《[illegible]与西夏》Mi[illegible]ag et Sihia, BEFEO XLIX, 河内, 1951年版第238页；瓦德尔(L.A.Waddle)在他的文章《锡金佛教》[illegible]uddhism in Sikkim(载《锡金地名辞典》Gazeteer of Sikkim加尔各答1894年版，第355页)中指出，当地人[illegible]这[illegible]先神为"上木雅神"([illegible])认为必须在冬季崇[illegible]此神。

② རེ་ཤེ་通作རས་ཤེ，指粗牛毛织物——译者注。

③ ཡང་རིང་系ཡང་རག之误，ཡང་རག又称[illegible]为修瑜伽功者所穿裤管及膝的下衣——译者注。

④ 大头虎，又称草豹，藏文作གུང有说为"犺"，皮毛夹杂长条及圆点斑纹的一种猛兽，肉入药治癫狂及中邪之症，གུང་ལྤགས་为草豹皮——译者注。

⑤ 青蓝石，别名铜蓝，形玉蓝玉的一种宝石。味涩，性凉，功能解毒，治麻风、黄水及皮肤病等——译者注。

⑥ 这种坎肩与尼姑所用乳罩相似，常作རལ་ག——译者注。

⑦ 关于雷布查人，可以参看如下材料：
G.B.Mainwarning《雷布查语语法》(AGrammai of the Rong language) 加尔各答1878年版。
Kali Kumar Das《雷布查人及其天堂地狱的观念》(The lepcha People and their notion of heaven and hell)《佛教文献学会杂志》Journal of the Buddlist Texes-Souety) 加尔各答，1896年版。

G.B.Mainwaxning和A.Grunwedel《雷布查语辞典》(Dictionary of the lepcha language) 柏林，1898年版。

G.de.Beauvoir-Stocks《锡金雷布查人的民俗和习惯》Folk-loreand customs of lepchas of Sikkim) JASB加尔各答，1925。

G.Gorei,《喜马拉雅村落》(Himalaya Villages) 伦敦，1938年版。

J.Morris《和雷布查人一起生活》(living with lepchas) 伦敦，1938年。

内贝斯基和,G.Gorer《雷布查喇嘛教仪式中的十字网符用法》(The use of thread-crosses in lepcha lama is ceremonies)《东方人类学家》(Eastern Anthropologist),lu know,1951年版27—39页。

内贝斯基《雷布查人的古代丧葬仪式》(Ancient fun-

eral ceremonies of the lepchas《东方人类学家》第五期lucknow.1951年。

内贝斯基《雷布查人的渔猎生活》(Hunting and fishing among the lepchas)《人类学》斯德哥尔摩1953年版，1—2册21—30页。

内贝斯基《雷布查人的婚礼歌》(Hochzeitslieder der lepchas) 载《亚洲研究》(Asiatische Studien) 苏黎世1953年第六卷30—40页。

⑧ 书后藏文书目151（待全书译载完毕后附在后面——译者）。

⑨ 关于门达旺地区风俗的描述，我主要是根据到过这一地区的西藏人提供的材料。

⑩ 参阅考派尔(R.E.Cooper)《达卡塔人》(Dakaas)，一个穿"尾服"，居住在喜马拉雅地区的东不丹人。《人类杂志》伦敦1933年刊。

⑪ 关于"珞巴"特别要参看贝勒(F.M.Bailey)，《东北边境的考察报告》(Report on an exploration on the North-East fronties)西姆拉(Simla)1914(印度调查)17—21页。

⑫ 关于辛饶米沃，可以参看达斯(SaratChandra Das)《西藏苯教史概要》(A brief Sketch of the Bon Religion of Tibet)载《佛教文献学会杂志》(Journal of the Buddhist Texts Society)加尔各答，1893年版。

弗兰克(A.H.Francke)《光眼，西藏苯教的一部经典》载Asia Major莱比锡，1937。

骆克(J.F.Rock)《根据摩梭经卷所记，摩梭萨满教

之主东巴西洛的起源和出生》（The birth and origin of Dtom? ba? shi? lo, the founder of the mo so Shamanism, according to Mo So manuscripts）莱比锡1937年。

霍夫曼（H.Hoffmann）《Gsan，一个词汇学和宗教学研究的对象》（Gsrn Eine lexicographisch-religion²swissenschaftliche Untersuchung)莱比锡1944年。S.Hummel《辛饶米沃，喇嘛教研究》莱比锡1950年版30—43页。

辛饶米沃一般有两种形貌，一种是善相(ཞི་བ་)，一身蓝色，右手持宝瓶，左手持慈悲钩(ཐུགས་རྗེའི་ལྕགས་ཀྱུ་)，头戴珍宝“命帽”；辛饶米沃还有一种怒相(དྲག་པོ་)，一身天蓝色，右手持一种叫做“智慧之剑”的剑；左手持一种叫做“孔雀隐身木”(རྨ་བྱའི་སྒྲིབ་ཤིང་)的法器，头戴由“五智慧神”(ཡེ་ཤེས་ཀྱི་ལྷ་ལྔ་)组成的王冠。辛饶米沃还有另一种身形，被描绘成绿色人身，手持“形成木”(ཚགས་ཤིང་)和书，身穿黄红色的芦苇衣，头戴珍珠串成的命帽。一些苯教的经典把辛饶米沃描绘成一个入定静修的白色人，右手持宝瓶，左手持绿松石的卐字符。此外还可参看：

内贝斯基《西藏苯教》（Die tibetische Bon-Religion)，霍夫曼《西藏苯教史考》，美英兹（Mrinz）1950年版。

⑬ 达斯《藏英字典》加尔各答1902年版第1299页。

⑭ 关于“吉祥”参看本书312页（待译）。

⑮ 关于占卜神箭。参看本书365页（已译出，見《国外藏学研究译文集》3）。

⑯ 例如黑色神达朵他巴那保(ལྷ་རྡོག་ཐར་པ་ནག་པོ་)，左手持供朵，右手持毒朵，穿人皮，骑熊，参考书目637函a面。

⑰ 关于"尚论"(ཞང་བློན)一词，可参看如下文献：

劳费尔《鸟卜》（Bo laufer Bird divination among the TibeatnsToung Pao, leiden1901, 104—106页）；

图齐《藏王墓考》（G.Tucci, The tombs of the Tietan Kings）；

黎吉生《逻些古文告》（H.E.Richardson, Ancient historical edicts rt lhasa, Prize Publication Fund XLX伦敦1952, 50—52页）；

托马斯《新疆发现的藏文文献》第二册320页（F.W.Thomas, Tibetan literary Texts and documents conce)ning Chinese Turkestan）伦敦：1951年版。

⑱ 有关西藏造像学方面的主要文献有：

E.Prnder-A, Gunwedel, 'Drs Prntheon des Tschrngts chr Hutuktu' Berlin 1890。

A, Grünwedel, Mythologie des Buddhismus in Tibèt rnd der Mongolei, 莱比锡1900《西藏和蒙古喇嘛教中的神话》；

S.V.Oldenburg, sbornik izobraženij 300burchanov, Bibliotheca.St.petèesburbburg1903A, Grünwedel, Obzor sobranija predmetov lamaiskago kulta kn E. E. Uchtamskago Bibliothèca Buddhica vi圣彼得堡，1905；

A.Getty,《北派佛教的神灵》Thè Gods of Northern Buddhism牛津，1914；

G.N.Roerich,《西藏绘画》Tibet_n P_intings巴黎，1925；

G.Tucci,《印度—西藏》indo-Tibetica 1—4罗马，1932—1941；

W.E.Clark《两种喇嘛教万神殿》Two lamaistic pantheons，哈佛燕京学院单刊之三、之四（Harward-Yenching lnstitute.剑桥1937；

A.Gordon《喇嘛教造像学》The iconogarphy of Tibetan lamaism纽约1939；

F.D.Lessing《雍和宫》（Yung-Hokung），斯德哥尔摩，1942；

G.Tucci《西藏画卷》，罗马，1949。

⑲ 要想了解这两位神灵的详细情况，可以参看R.H.van Gulik，《马头金刚，民族学国际档案》XXXIII卷，1935，莱顿。图齐《西藏画卷》第二册第587页。藏文书目202写道："一种苯教形式的马头金刚称格旺马头金刚（གར་དབང་རྟ་མཆོག），也叫ཁྲོ་རྒྱལ་གར་དབང་བདུད་སྲིང་འདུལ་བ，一身暗红色，生有一只伸出马头的头颅。他被表述为站姿；身体的上半部用人皮包裹，下半部用虎皮包裹；右手挥舞闪光的剑，左手持魔索。

⑳ 图齐《西藏画卷》第二卷590—594页；也可参看图齐《印度—西藏》第二册96页。

㉑ 据说班丹拉姆的这种身形所用的代言神巫叫拉姆松君玛（ཀླུ་[illegible]་སྲུང་སྲུང་མ）见毕达克（L.Petech），I missioneri it liani nel Tibet e nel Nepal 罗马 1952.261页注释⑤

㉒ 书后藏文书目157；还可参看皮封（F.A.Peter）《宝生佛》JASB第四册加尔各答，1943，1—27页。

㉓ 图齐《西藏画卷》第二卷590—594页；《印度—西

藏》第三卷第100页。

㉔ 关于འཇག་和ཤ་དར་ཀྱ་ཁས་两词究竟指什么，现在还无法确定（译者暂且译为“茅衣”和“肉绫”）。

㉕ 书后所附藏文引文A，书目109。

㉖ 参考书目120、2函a面。

㉗ 参看S.H.Ribbach, Vier Bilder dès Padmasmbhava und seiner Gefolgschaft《莲花生及其伴属神灵的画像集》所收此女神的肖像。汉堡，1917年版。

㉘ 参考书目3，一辫女的其他身形可参阅图齐《印度—西藏》第四卷第186页。

㉙ 参考书目56，3函a面。

㉚ 参考书目123，2函a面。

㉛ 参考书目47，41函b面。

㉜ 参看图齐《印度—西藏》第二卷，罗马，1933年。

㉝ 参考书目47，69函b面。（所有“参考书目”待译载完毕后一并列出——译者）。

译自内贝斯基著《西藏的鬼怪和神灵》第一、二章，奥地利·格拉茨1975年版本）

西藏的天气咒师及其仪式*

内贝斯基 著　谢继胜译

人们认为，西藏宗教中有很多的护法神能对天气施加相当大的影响，特别是那些居于水中的龙，如果它们被人们的某些不洁的行为所冒犯，它们就能使天气无雨。我们前面已经提到，龙有上百种，它远远超出了本书论述的所有龙的范围。最重要的龙的名称在苯教的著作《十万白龙经》、《十万黑龙经》、《十万花龙经》中都可以发现，甚至到了今天，佛教的法师们仍然在他们有关的天气仪式中使用这些经典。宗喀巴在世期间，在改革了一些旧的传统之后，用涉及印度水神（varuṇa)及其伴神的仪式来替代了龙崇拜仪式[①]的一部分。在西藏绘画中，水神——也称作水神龙王或旬奴杜保索玛梅(གཞོན་ཇུ་གཏུམ་པོ་སོག་མ་མེད)——有如下两种不同的画

---

* 原文章目是Tibetan Weathemakers，意思是“制约（制作天气）天气的人”，译成汉语颇费踌躇。因西藏的天气预报占卜一防雹，祈求某种天象，以闪电、冰雹伤人等大都为咒师所为，同时根据此章的内容，改译今名——译者。

① 关于在拉萨每年进行的龙崇拜，可参看瓦德尔《西藏佛教或喇嘛教》第508頁。

法：一种是画成天蓝色的神，头上盘有七条蛇，手中挥舞由蛇组成的绳套；另一种画成身穿蛇皮的黄黑色人形，手持容器和乌龟，骑一只九头巨鳌（摩竭）（Makara）。

据说山神可以派遣冰雹，因而这些山神中有一部分带有“雹主”（སེར་བདག）的称号。人们认为共有十八位雹主，这十八位雹主的总头领是念青唐拉山神。与雹主相似的一组神是“闪电主”（ཐོག་བདག），据说这组闪电主神占据了天界铁匠的位置。此外，一部分泰乌让（独脚鬼）也掌管冰雹和闪电。特别是苯教的信徒和居住在喜马拉雅地区的咒师，据说他们在崇拜泰乌让和给泰乌让施加咒师影响方面有相当的专长。

其他一些据信能够对天气施加神力的神灵是：在《十万龙经》中提到的“闪电女主”（གློག་བདག་མོ）；在《十万龙经》中还列出了“闪电九兄弟（九姐妹？）（གློང་མ་སྤྱིན་སྤྲིན་དགུ་）作为招致闪电和云彩的神灵；还有密脸四大女神（གབ་ཐམས་གདོང་མོ་ཆེན་མོ་བཞི），其中包括雷音卓玛（འབྲུག་གི་སྒྲོག་མ）、闪电大鹏女（དྲག་པའི་གློག་ཁྱུང་མ）、落天铁雷石女（གནམ་ལྕགས་ཐོག་འབེབས་མ）、落血暴女（ཁྲག་སེར་འབབས་མ）。传说这里提到的第一位女神雷音卓玛的居地是在天空；第二位女神闪电大鹏女的居地是在位于天地之间的半空；第三位女神落天铁雷石女的居地据说是在须弥山山顶；第四位女神落雪暴女的居地据信是在海洋的深处。此外，还有水中女神（ཆུའི་ལྷ་མོ），她的标志是一副毒蛇绳套；各种各样的天界王后（ནམ་མཁའི་རྒྱལ་མོ）和天界女神（ནམ་མཁའི་ལྷ་མོ）。四位天界王后居于世界主要的四方，她们之间的方位分配如下述：

方位	身色	形貌
东方	白色	海螺头饰，手持昂宿星座。

南方　　蓝色　　绿松石头饰，手持闪电绳套。

西方　　红色　　绿松石头饰，手举珍贵的胜利旗帜。

北方　　绿色　　红云头饰，双手持彩虹。

次要的四方是另外四位天界女神的居地，每位女神都持有特殊的飞幡(བད་ན)。

东北方，天界女神震错玛(སྤྲིན་ཚོགས་མ)手持风之飞幡。

东南方，天界女神错增玛(ཚོད་འཛིན་མ)手持火之飞幡。

西南方，天界女神擦桑掠(ཚ་བཟང་སྐྱབས)手持 水 之 飞幡。

西北方，天界女神掠切玛((སྐྱབས་བྱེད་མ)手持坚实之飞幡(སྲ་བརྟན་པ་དན)。

不在上述女神系列的天界女神还有天界女神色切 玛(ནམ་མཁའི་ཉ་མོ་གསལ་བྱེད་མ)，她的标志是天界飞幡(ནམ་མཁའི་པ་དན)。图齐还提到了一个名叫南喀玉朵朗斯佐(ནམ་མཁའ་གཡུ་མདོག་སྣང་སྲིད་མཛོད)的苯教天界女神[1]，据说这位女神可以引起闪电，雷鸣暴雨和乌云。

在特定的情况下，甚至一些不属于护法神系列的上等神灵，如观世音[2]、多吉帕姆（金刚亥母）、五空行母等等也在人们进行天气仪式时祈请神的灵范围之内。

然而，这些有关天气的仪式不仅包括对那些据信是掌管雨、雹、闪电和乌云的专职神灵或女神的崇拜，而且包括为

---

① 图齐《西藏画卷》第二册第719页。

② 关于观世音的这一身形，见参考书目157第262页a—267页b；207页b—272页a。

了击溃或者是毁灭那些试图阻挠天气神的邪恶精怪举行的仪式。厉鬼(བགེགས་)可在举行这类仪式时设置邪障，各种主司风的风神、魔王(རྒྱལ་འགོང་)、毁誓鬼(དམ་སྲི)、地方鬼(ཐལ་འདྲེ)，穷保魔（无形鬼）(འབྱུང་པོ)据说都是专门试图阻击天空降雨的超自然精怪。① 如果要想举行旨在降雨的天气仪式，必须首先破除这些鬼怪的魔障。

我们在这里列出涉及风之主司神的造像学方面的注释。宁玛派的文献提到了一种风神(རླུང་ལྷ)，这是一位被描绘成蓝色的神灵，骑一只牡鹿，手持海螺和丝围巾②。还有一位红色的风之女神(རླུང་ལྷ་མོ)，标志是一面飞幡和一支三叉戟 。风神女朋吉佐姆(རླུང་ལྷའི་བུ་མོ་འབྱམས་ཀྱི་གཙོ་མོ)是一位天蓝色女神，据说她骑的是四季的风(དུས་བཞི་རླུང་)，双手挥舞战矛 。风神瓦杰(ཝ་སྐྱེས་)和罗刹女卡巴玛(ཁ་འབར་མ་)结合，生出女神聂切钦姆查玛坎(ཉི་འབྱེད་ཆེན་མོ་ཕྱ་མ་མཁན་)，一位带有烟色身体，生有四只手的怒相女神。她的上方右手持一渡鸦，上方左手持风袋；她的右肩上蹲一只绿松石眼睛的铁鹰，左肩上蹲一只金眼的铜鹰，头顶上蹲一只绿松石眼的水晶大鹏鸟⑤。

苯教的风神叫做雅沃切杰保代保切(གཡའ་བོ་བྱེད་རྒྱལ་པོ་སྤྲབས་བོ་ཆེ)，他的右手持风之飞幡，左手持风轮(རླུང་གི་འཁོར་ལོ)，身穿火风披风(མེ་རླུང་ཐུལ་པ་)，统领着十万风神部 。

---

① 参考书目41第5页b—6页a。

② 参考书目42页。

③ 参考书目6第39页b。

④ 参考书目6第43页a。

⑤ 参考书目169。

⑥ 参考书目202。

据说有一位能降服所有降雹神的女神，这就是墓主女怒相黑女神(དུར་ཁྲོད་ཀྱི་བདག་མོ་ཁྲོས་མ་ནག་མོ)。该女神一身黑色，标志是人皮和人的胫骨制成的法号。[1]

大多数的藏传佛教法师都知道一、二个据说是可以对天气施加影响的简单仪式。然而，在咒师和黑苯教的巫师中间，人们可以发现很多专于控制天气的咒师或巫师和准备将自己的专门知识为广大百姓服务的咒师和巫师。[2] 特别是从康区来的占卜天气的咒师受到人们极大的尊敬。根据斯克若德尔（Schroder）所说，[3] 在甲霍尔(རྒྱ་ཧོར)地方，制约天气的仪式也很盛行，一些适当的天气仪式大部分是由苯教的咒师进行的，斯克若德尔对几起天气仪式作了有趣的描述，其中最有价值的是供奉母山羊的仪式：杀死山羊之后，将山羊剥制填充，用尖板条将山羊皮支撑起来，在山羊的每个蹄子上绑一块十字纹板（拘鬼牌ཁྲམ་ཤིང)，在山羊额头也绑一块十字纹板。在这种仪式中，五块十字纹板据说是代表占卜铁匠所持的魔剑。占卜铁匠显然是指黑铁匠(མགར་བ་ནག་པོ)，他和他的助手使用魔剑作武器来击退邪鬼。

甚至在西藏噶厦政府中也设有三名专职的咒师来控制天气，三名天气咒师分别保护布达拉宫、大昭寺和罗布林卡——达赖喇嘛的夏宫免受冰雹的袭击，这主要是因为这些宫殿遭冰雹袭击被看作是雪域之地前景的一个凶兆。三名官职

---

① 参考书目40。

② 有关咒师防雹见贝尔著《西藏人》第43页。

③ 斯克诺德尔《甲霍尔的宗教》823页。

天气咒师中的两名分属朵珠顶家族(འདོ་(ད་)གྲལ་སྤྱང་)和达蔡家族(སྟག་ཚལ་)。这两个家族位于离拉萨东南方大约五英里左右的旬顿噶(ཞུང་གདོང་ཁར་)地方。另一位咒师住在卓朵(འབྲོམ་སྟོད་),① 离拉萨十五英里左右的地方。这三位官职天气咒师并不从他们的工作中得到经常的薪水，而是偶然得一些赏赐的土地；然而，噶厦政府也允许这三位官职天气咒师为私人顾主服务。假如他们为噶厦政府所进行的天气仪式没有取得成功可能会受到惩罚。惩罚与否，这经常是要看达赖喇嘛和摄政王的个人决定。作为惩罚，他们可能被课以罚金，或者帮助做一些公务，也可能遭受一顿痛打。在西藏人中间流传着很多关于官职天气师的好运或倒霉的故事，我们在这里至少可以列出两个这样的故事。

一天，拉萨下了很大的冰雹，霎时间拉萨的街道和林卡都铺满了很厚的冰块，使众人惊讶的是，布达拉宫、大昭寺和罗布林卡竟没有降下一粒冰雹，这是因为一位官职天气咒师在降雹之前作法保护的缘故，他在上述三个地方的周围堆砌了很多小型的保护石垛(མཐོ་མཐོ་)。

然而，另有一次，有一场很大的冰雹砸了罗布林卡。达赖喇嘛的夏宫总管命人立即把天气咒师找来，以便他能够当场给咒师以玩忽职守罪的惩罚。可是，这位咒师宣称他完全无罪，他说他早已听从总管的吩咐施行了咒术，但尽管如此冰雹还是落了下来。这显然是因为神灵想要表露他的不满，或许是神灵在一些即将到来的灾难来临之前，以在罗布林卡

① 显然是毕达克所指འབྲོམ་སྟོན་ཐར་地方。见毕达克《中原和西藏》61页。

降冰雹为预兆想要警告噶厦政府。为了证明自己的法力是如何的强大，天气咒师请人带来一个筛子，一边念诵咒语，一边往筛子里倒水，没有一滴水从筛子网眼中漏下来，只有在咒师停止念诵咒语之后，水才一下子从筛眼中漏出。

居住在乡村的天气咒师的主要任务是保护农田免受雹灾，在天旱时带来雨水。作为这项工作的报酬，他们会得到一部分收成。但是，假如尽管他们作了努力，庄稼还是毁于雹灾的话，他们也可能受到惩罚，甚至要全力赔偿损失。人们偶然也要求他们让老天在某个特定的时期不要下雨，以便人们在好天气的时候盖新房或者举行宗教舞蹈仪式。

西藏的天气咒师使用的最重要的法器是雷石(陨石)、法铃、橛(ཕུར་བུ)、人胫骨做成的法号（据说这种法号的声音可以吓退所有试图阻挠降雨的妖魔）、鼓。依靠鼓的帮助，有经验的天气咒师可以判定天气的变化：如果鼓声低沉或“不祥”，那么坏天气即将出现；如果鼓声高昂而欢快，那么就预示着不会有雹雨的威胁。要判定一块积雨云是否会带来冰雹，咒师要把水装进一个通常用五种贵重金属做成的平底容器，然后观察盘内水中反射的天空云彩。根据一些特定的征象——这些征象是他经验得出的个人秘密——来判断云彩是否带来冰雹，假如有下冰雹的征象，咒师要立即开始进行相应的禳除形式。

此外，还有其它很多显示给有经验的天气咒师的有关天气变化的征兆。不吉的征兆指示：例如，云彩从北方飘向南方；或者从西方飘向东方；大块云彩逐渐碎成小块；或者如果落日将晚霞染成黄色或红色等，都是不可能盼望即刻降雨的征兆。从云彩的形状和色彩及其移动的方位，天气咒师可以推

判出要想求得下雨，应该去祈请哪一类神怪。例如，如果从东方飘来一块呈佛塔状的云彩，那么就必须崇拜王系魔(རྒྱལ་པོ)；如果从南方飘来象怒相神灵所具有的头发一样的发状云，那么就是魔女玛姆阻挡了降雨云，因而要进行答谢女魔的仪式；一块由西方而来的云彩具有红马的形状，那是标志着天不下雨是赞所致；从北方而来的云彩呈狐褐色牦牛形状，可以看作是由魔所设置的障碍。此外，假如天空被大块云彩遮盖而仍不下雨，那就是地方神作怪。

如果在晴天听到很大的雷声，同时还刮起了强劲的风，那就是王系魔在阻止正移动过来的降雨云；轻缓的风和弥漫的雾表示由罗睺罗魔那边来的干扰；清晨过来的红色云表明惹怒了黄龙，如果同时红色的早霞后来转变成黑色或灰色，这就预示着必须为所有的水怪举行一个适当的仪式。还有各种各样来自云的形状的预兆，例如龙形云、魔羯云、蛇首云等等，这些云都在西方或北方迅速地移动。从各个方向来的雷声在盼望降雨的时候也被作为天气咒师的一个预兆。如果从西方听到雷声，那么当天晚上可能会下雨；如果从东方听到雷鸣，那么会在三天以后下雨；如果从北方听到雷声，那么将是深夜降雨的信号。

梦也指示出某人盼望的何种天气：如果天气咒师在梦中看见了大河、泼水或倒酒的妇女、正在吃草的家畜或野兽、或者梦见自己盛着新装，那么，不久就可望降雨。另一方面，如果梦见了空房子或空帐篷、大火、坏收成、贫穷的乞丐等都是表示干旱的征兆。

当企图给天气施加影响时，必须特别注意吉祥的占星时间和适宜地点的选择。例如，一些降雨的仪式决不应该在贫

瘠干旱的地方进行，而应该在一座山的山顶进行。在这座山的山坡上还要发现很多居有水鬼的泉眼，泉水还要相当纯净，没有污染，特别是“没有女人和狗到过此处”。天气咒师、法师的思想也必须纯洁，仪式开始之前，他不能吃肉、吃蒜，也不能喝青稞酒，确定供奉给神灵的供品也必须是纯净的，而且是质量好的供品，否则，咒师的努力就不会获得成功。

根据西藏人的信仰，为了娱乐或者平抚各种自然力的神灵，可以给他们制作供品，通过这种方式能够给天气施加影响，其中的一些内容我们在本章开头已经作了介绍。另有一些是威胁、擒拿，甚至毁灭带来冰雹和闪电，或者试图阻止天气师工作的厉鬼的方法。其中最重要的有念诵咒语，作手印，或者举行仪式舞蹈。

据说根据个人的愿望，防止冰雹[1]比作法降雨的工作容易一些。西藏的天气咒师宣称，要想不让冰雹落下一般是不可能的，他们只能尽力让雷雹雨从他们职责保护的地面范围移开后再降下来。那么，冰雹就可能降落在一些没有经验或者是疏忽大意的天气咒师所负责保护的地面上，或者乌云会把危险的冰雹降落在没有耕种的荒地，特别是降落在荒僻的山区。关于进行天气仪式的藏文文献资料提到，冰雹最容易降落的合适地点是雪山，有树木和草皮的山岭、板岩山。作恐吓手印据说是防止冰雹也是防止闪电的最简单的方法。藏文文献说：“当作恐吓手印时，冰雹和闪电停止，雷鸣消

① 关于防止冰雹和闪电的方法，也可参看Tohoku目录5073、5155、5156、5250、6664等文献中的材料。

失。”另一个防止雹雨的简单方法是重复念诵咒语nanaga-dzamuntea[①]七遍或二十一遍，还可以通过在念诵咒语的同时给厉鬼八部供奉饮供品或者焚烧芥子的方式来加强上述咒语和其他防雹咒语的力量。

当然，更有效也是更复杂的防止雹灾的方法是举行所谓的“护雹”（སེར་སྲུང་）仪式。首先将驴、狗、猴、蛇、乌鸦的头骨内装进绘满占星图案和写有咒语的纸片，在头盖骨周围系上五色的彩线。然后将这些动物头盖骨和五种贵重金属做成的供品埋在山顶上，而这座山正好座落在冰雹可能移过来的方位上。在掩埋这些供品的上方地面竖立一块锥形的石块，称作“石垛”，有时也在上面插上几个十字网纹灵器用来捕获雹鬼。[②]

一些天气咒师宁愿在整个夏天或早秋时节住在山顶，从这儿他们可以更好地看到周围的一切，这样，他们也能及时地确定来到自己防区的雹雨。

根据一份藏区东部的报告[③]，当地苯教咒师的防雹仪式

---

① 本章中出现的咒语，有的意义可辨、有的只是一种语言符号的神秘信仰，特号是某些重点元音的神秘信仰，不可考其义。因此，将文中出现的咒文仍以梵文或拉丁字母转写原样标出——译者。

② 在汉藏边界地区，使用一种有趣的巨型十字网纹灵器图画来预防冰雹。参看骆克《纳西族的龙崇拜》第一卷第54页插图。

③ 见塔伏尔（A.Tafel）《我的西藏》（meineTib-etaeise）柏林，1914年版，第二册231页。

是在藏历三月开始。苯教天气咒师在村庄里男性村民的陪伴下去参拜附近有山顶石垛的山，咒师要把几支上面系有绘大鹏鸟旗帜的新矛插在山上，据说这是一种防雹的有效措施。然后，他祈祝一些砍下来的并且下端用汉地墨汁染黑的桦木枝，在桦木枝上端劈开一个杈口，将几根白色的野鸡毛嵌在里面扎紧，此后农民将这些桦木枝插到自家的农田里作为防雹的法器。

下面的方法据说也被证明是防止雹雨的有效方法。这种仪式开始时，天气咒师祈请“墓地女主黑色怒相神”，据说她可以降服所有的降雹魔。墓地女主黑色怒相神脸上生有三只眼睛，她的右手向上高举，持有人皮，嘴里正吹奏左手拿的人胫骨法号。身上缀满了人骨做成的装饰。祈请颂赞黑色怒相女神完毕之后，咒师念三遍魔咒音节“帕达”(phat)接下来吹三遍胫骨法号。接下来是咒师祈请集力空行母(དབང་སྡུད་ཀྱི་མཁའ་འགྲོ་མ)，在列举了女神的标志之后，咒师告诫女神将雹主(སེར་བདག)、闪电主(གློག་བདག་)和地方神、风神等可能引起冰雹的神怪的法力都使之失去。然后，咒师说“轰轰轰、帕达巾达、帕达”，再吹一次胫骨法号。咒师第三次祈请的是另外一组神灵，其中有星魔之王遍入天、世界十方的十卫士、咽喉神、十八雹主，还有当地的地方保护神。咒师在列数了象征性地供奉给上述神灵的供品后，再念三遍魔咒，吹三遍胫骨法号，最后才祈请“金身的释迦牟尼佛”。

假如普通的咒语被证明是无效的，那就要念诵下面的咒语：

“ōm vajr abharahikrotikalih arinīsa，所有的为邪作祟者，所有带来冰雹的魔怪——ro bhyoram tra-

g ram，冰雹ram被切断！Dzva la ram ram ph at。”假如这条猛咒还不起作用，那么咒师就要求助于大慈大悲的观世音菩萨，急切地念诵六字大明咒，即都知道的“唵嘛呢叭咩吽”。

锡金雷布查人的佛教法师在举行防雹仪式时要祈请代仲巴诺(དེ་ཙང་པ་ནོ)①，即西藏人信仰的泰乌让独脚鬼之王。雷布查人的法师把代仲巴诺描绘成一位具有典型苯教神外貌的神灵，生有九头，十八只胳膊，一千只眼。对代仲巴诺的崇拜仪式，一般是在户外进行，用面团做成一个俑像，据说这个俑像就是代仲巴诺，但形体与我们刚才说的有所区别，俑像只有一头二手，左手持弓和绳套，右手持一伞状物和一支箭。此后，将做成的俑像放在盛有泥土的篮子尖上，再在上面放三块按同一圆心排列的草皮。

在泥篮顶端四角放置四个较小的俑像，他们分别代表代仲巴诺的四位大臣；同时，在顶端以下的阶梯上也放上各种面团做成的小俑像。在泥篮子的周围，摆上一些带有可食用水果的嫩枝。除此之外，在泥篮的前边放上五个装满牛奶、茶和雷布查人饮用的酒的杯子，然后在所有摆设上面撒一些各色粮食粒。

接下来将两个用面团制成、倚在木板上的较大俑像置放在泥篮的两边。据说他们分别代表代仲巴诺的父亲，雷布查人称“钦鲁”(Chienlut)，和他的母亲“洛鲁”(looh Lut)。要给这两尊俑像配置一架用白线做成的十字网纹灵器，两块刻有凹槽的木板，两根缠有羊毛的棍子，在每件物品前面放

① 见内贝斯基，乔耳《十字网纹灵器》第74—76页。

上三只装有牛奶、雷布查酒和茶的杯子，在代仲巴诺的背后插上一架较为大型的用各色线织成的十字网纹灵器；在泥篮顶端四角，靠近四大臣俑像的旁边，插上一架十字网纹灵器，将凹槽板和羊毛棍置于代仲巴诺的两侧。位于前方的两架较小的十字网纹灵器都是白色的，位于后方的两架灵器一架是蓝色的，另一架是红色的。

以上所有物品的布置妥当后，还要准备稻米、煮好的肉，水、酒等供品，然后念诵代仲巴诺的祈愿文。这一部分仪式结束后，用面粉撒一条从泥篮到门口的白路。在中心部分的大十字网纹灵器移开之后，泥篮和所有的俑像包括上有代仲巴诸父母俑像的木板都要顺着这条白路搬到屋子之内，然后把这些东西拿到一些荒僻地方扔掉。

一些是咒师和精于黑巫术的苯教法师据说也能用魔法降雹以损坏敌人的庄稼。为了这个目的，咒师必须用黄色的稻米面做成罗睺罗的俑像，然后挥舞用黑色的喜心（木做成的橛）将罗睺罗的“心”移入俑像之内。假如这一仪式进行得正确，过不多久就会降下冰雹。

据说求雨要比防雹或防雨要困难得多，大多数求雨仪式中最重要的部分是崇拜水神和净化被人的罪愆污染的水神①，因而，这些仪式要在泉边或者湖畔、河畔进行。在某些情况下，为了求雨，要将“红马”干血块做成的血丸用纸包好扔到泉水中，或者由天气咒师等赤裸着身体站在泉边湖畔，一

① 这类净水祈祷文见劳费尔，《苯教的赎罪文》维也纳1900年出版（Ein Sühnegedicht der Bonpo。Wien -1900）。

边挥舞人头盖骨做成的小鼓和法铃，一边念诵下述咒语，据说这个咒语可以很快带来雨，咒语是：

ōm vajr avār āhikrotik āliharinisa ii hūm hūm dzva phob phob。

宗喀巴也声称自己是一份旨在求雨的天气仪式书的作者①。在这个最好由格鲁巴法师主持的仪式中，祈请的神灵不是古代西藏的精怪神，而是印度的水神及其伴属神，仪式也只是在星象出现下雨的征兆时或者是在天气出现合适的征兆时才进行。举行仪式的地点要在有水神居住的地方，如泉水的前面。假如有一个很大的水塘，就应该在紧靠水塘的西岸。要在一块平坦的地上画一座坛城。首先画两个同一轴心的圆圈，一个圆圈内画上"火轮"，另一只圆圈内画上"风轮"，在坛城的中央画的是八瓣莲花，正中间画的是水神和环绕他的八位伴神。在坛城的旁边必须放置一些供品：其中有五供（ཉེར་སྤྱོད་）五供一般指花、香、灯、涂香和食物——译者），蓝色的幡，装有蓝色水的蓝色容器，蓝色花，芬香料，白芥子，掺有牛奶和粗糖捏成的神馐（ལྷ་བསྔོས་）。然后，用一把在靛蓝颜料中染过的剑画一个轮子的图案，在轮子中央写上咒语ōm shu li ni svāhā，在轮子的前面还应放上用面团捏成、周围缠有蓝线的杯子。

下一步是天气咒师观修大力士神（སྟོབས་པོ་ཆེ）。此神一身蓝色，生有一面二手；他的左脚向前屈起，右脚伸出，以八条蛇作为装饰，身穿虎皮围腰，右手持三叉戟，左手作恐吓

---

① Tohoku目录5361，5362，也可参看贝瓦德尔《西藏佛教或喇嘛教》499页。

法印并持龙绳套(ཀླུའི་ཞགས་པ་)。此后咒师顺次观想火坛城，火坛城之上的风坛城，风坛城之上的水坛城。水坛城之上是有绿心的八瓣莲花，每瓣莲花的方向与四主向及四次主方向的一个方向相对。每瓣莲花都被观想为如下的颜色；东方的莲花瓣是蓝色；南方的是白色；西方的是红色，北方的是绿色；东南方的是红色；西南方的是淡黄色；西北方的是黄色；东北方的是杂色。咒师还要观想的是，在莲花的中央写上字母བམ，在八瓣莲花的每一瓣上写上字母ནམ，由字母བམ中生出水神的形体：一位头上盘有七条蛇的蓝色人，双手持毒蛇绳套。此后，在咒师助手的观想中应该出现如下次序的景象：在东方莲花瓣上的字母ནམ中出现蓝色的无边龙王(མཐའ་ཡས)；在南方莲花瓣上的字母ནམ中出现广财龙王(ནོར་རྒྱས)；在西方莲花瓣上的字母ནམ中出现红色的安止龙王(འཇོག་པོ)；在北方莲花瓣上的字母ནམ中出现蓝色（或绿色）的力游龙王སྟོབས་རྒྱུ)。在四次方向出现的是：东南方是红色的莲花龙王པད་མ)；西南方是淡黄色的大莲龙王(པད་མ་ཆེན་པོ)；东北方是黄色的护螺龙王(དུང་སྐྱོང)；西北方是杂色的具种龙王(རིགས་ལྡན་)。这八位水神的伴神，都具有典型的龙的形貌：头顶盘有七条蛇，身体的下半部呈盘旋蛇尾状，八位龙都将双手屈在胸前。除了上面叙述的程序以外，这一仪式还包括给上述神灵奉献供品，念诵其中杂有咒语的神灵祈愿文。

如果雪域的大部分地区都遭受旱灾。噶厦政府就可能采取祈求降雨的措施，将会安排所有的寺院诵三部龙经（指《十万白龙经》《十万花龙经》，《十万黑龙经》）并给龙奉献供品，而后，禁止所有的天气咒师举行任何旨在防雨的仪式。献给龙的供品包括各种朵玛，一种据说是龙喜欢吃，

称作“龙物”(ཀླུ་རྫས)的食品，“三白”和“三甜”白色、红色香料；此外还有珠宝、金、银。将这些供品都装入一个容器内，埋入靠近水泉旁边的地下。为了安抚龙，法师还应该进行“出索”(ཁྲུས་གསོལ)仪式。人们认为通过这个仪式可以平抚龙怒，并能驱除由龙引起的病患。“出索”仪式可以分为如下几个部分：

1）念诵咒语。

2)从一个称作“出瓶”(ཁྲུས་བུམ)的容器内舀出黄色的水，倒在一面镜子上。据说这面镜子能映现出所有被人的罪愆污染的龙影像，镜子最好用银，最不济也必须用响铜或水晶制成，将倒在镜子上的水汇集到一个称作“出响”(ཁྲུས་གཞོང)的平盘内。

3)“出索”仪式包括诵读三大龙经的仪式，还要求众人在他们诵经时提供帮助：在喇嘛们诵经祈祷求雨的同时，妇女身背《甘珠尔》、《丹珠尔》》经，排列单列，沿寺院和农田转圈。有些地方的人还做一种水的游戏，叫水戏(ཆུ་བརྩེ)其主要特征是男人和女人都拥到街面上互相泼水嬉戏。①

经常可以发现如下的情形：有各种各样的邪怪试图将正在移来的积雨云转向或驱开，假如出现这种情况，天气咒师必须抵销邪怪的不利影响。如果为了抵销冲散积雨云的风，咒师就应该反复念诵如下的咒语：ōm vajravaaahikroti-kālihaanīsa ōm char ya char ya bhay stambha-yanan，为了利用这条咒语获得效力，咒师在此后的三天晚上都要将这条咒语重复很多遍，过后三天，就肯定会下雨。

① 瓦德尔《西藏佛教或喇嘛教》第509页。

在另一份据说是可以驱除阻止降雨的邪怪的祈愿文中，祈请的神灵是下列的空行母，据称她们可以击退邪怪。居于东方的是白色的金刚空母行；居于东南方的是黄白色的三昧耶（誓言）空行母(དམ་ཚིག)；居于南方的是黄色的大宝空行母；居于西南方的是黄红色的诸种空行母(སྣ་ཚོགས)；居于西方的是红色的莲花空行母；居于下方的是黑色的慧空行母；居于西北方的是红绿色一切空行母；居于北方的是绿色的业力空行母；居于东北方的是白绿色的世界空行母；居于天顶上方的是蓝色的佛空行母。最后一位佛空行母，是在由星宿引起降雨魔障时专备人们求询的神灵。在同一祈愿文即将结束时，又一次提到了这些空行母，把她们描绘成狮面女神，每位女神的右手都持有一张出火的羚羊皮。

要想制止降雨，也可以按同一步骤采取我们上面已经提到的防雹使用的方法：例如祈请厉鬼八部，焚烧芥子籽等等。另外一种制止降雨的简单方法是用文火余烬熔化一些盐，然后，一边念诵咒语，一边把这些盐抛出去。

我们上面提到，作恐吓手印据说是制止闪电的一种方法：咒师向写有如下咒语的一张纸片吹几次胫骨法号，纸片上咒语是ōm ghuhurā hupā hedzaldathā。如果天气咒师想利用闪电来伤害敌手或者毁坏敌手的财物，那他就应该进行如下的仪式：咒师手持用五种金属制成的橛拜访有黑龙居住的地方。到那儿以后，咒师要安置一个黑色的、三角形的坛城，在坛城的中央放上龙王的俑像，在把雷石与橛合在一起之后，咒师要向当地黑龙表示十万次的敬意。如果成功的话，黑龙的灵魂就会进入坛城中的俑像，与此同时，也会看到第一次电闪。

西藏的天气咒师还声称他们能防止庄稼遭到霜冻。格鲁派僧人举行的一次合适的防霜冻仪式包括，准备一份装有"三白"和"三甜"的容器，然后祈请四手形相的观世音菩萨。容器内的"三甜"和"三白"之中要掺一些青稞面粉，捏制成小球形堆到一个铜制平盘内，最后将这些小球投入湖泊、泉眼、井等有龙居住的地方[1]。

---

① 参考书目172。

译者内贝斯基著《西藏的神灵和鬼怪》第24章原书第456页—466页奥地利格拉茨1975年版（原书第一版1956年在海牙出版）。

巴尔蒂斯坦简介

陆水林编译

巴尔蒂斯坦，又称小西藏，现隶属巴基斯坦北部地区。

巴尔蒂斯坦自古便与我国多有来往，与西藏的关系尤为密切。巴尔蒂斯坦历史上曾为吐蕃属国，巴尔蒂人基本上为藏人，巴尔蒂语亦为藏语之一个分支。因此，对巴尔蒂斯坦进行研究，对发展我国藏学研究无疑具有积极的意义。

藏族是我国的一个伟大民族，巴基斯坦是我国的友好邻邦。兼有这两者意义的巴尔蒂斯坦，对笔者产生了很大的吸引力。在王尧先生鼓励下，笔者不揣冒昧，将手头有关材料移译编缀，草成此文，以提供一些初步的资料。

本文材料来源，主要是穆罕默德·尤素夫·侯赛因阿巴迪（Muhammad yusuf Husainabadi）所著《巴尔蒂斯坦一瞥》（以下简称《一瞥》）和赛义德·穆罕默德·阿巴斯·加兹米(Saiyid Muhammad Abbas Kazmi)所著《巴尔蒂民歌》（以下称名《民歌》）两书，仅个别地方补充了少许巴基斯坦报刊文章和其他书籍中的有关材料。

穆罕默德·尤素夫·侯赛因阿巴迪1948年生于巴尔蒂斯坦的侯赛因阿巴德，属于著名的加舒巴(Gashopa)家族，1978年获硕士学位后开始写作《一瞥》，历时五六年，三易其稿。为写作此书，作者征引了约60种乌尔都文、波斯文、

阿拉伯文和英文著作，采访了许多有关人士，还作了实地考察。在写作过程中，作者还得到了波恩大学克劳斯·萨加斯特尔教授及许多国内外学者的帮助。《一瞥》于1984年7月出版后，受到巴基斯坦各方面的赞扬。

《一瞥》全书194页，分地理、历史背景、1948年的独立战争、文化遗产四大部分，附照片11张，地图一幅。该书历史部分重点在于巴尔蒂斯坦穆斯林统治的结束和独立斗争，特别是对独立斗争的叙述，被认为是巴基斯坦关于这一问题的最详细的材料。

赛义德·穆罕默德·阿巴斯·加兹米也生于巴尔蒂斯坦，致力于巴尔蒂斯坦民俗、历史的研究。他费时五六年，在巴尔蒂斯坦各地搜集民歌，整理出版了《民歌》一书。《民歌》于1985年4月印行第一版，共收民歌50首，每首民歌前都附有简要说明，民歌正文以乌尔都文字母拼写，附以乌文译文。《民歌》卷首收有两篇文章：一篇介绍了巴尔蒂斯坦的历史，主要是默格本王朝史，征引了12种乌尔都文、波斯文和英文书籍；另一篇介绍了巴尔蒂斯坦的地理、服饰、语言、运动、历法、音乐等。全书192页。

本文采取编译方式，目的是为了汲取两书精华，取长补短，避免重复，在有限的篇幅之内，描述出一个初步的轮廓，以引起读者的兴趣。

《一瞥》和《民歌》两书全以乌尔都文写成，因此给有关名词的译写带来了许多困难。笔者不懂藏文，许多巴尔蒂语词汇只能按乌尔都文译写。为方便读者比较，在括号中附上了罗马字母转写。一部分转写参考了有关地图、书籍和《一瞥》著者的来信。没有其他资料参考的，均按乌尔都文

转写，并由巴基斯坦专家作了初步审阅。由于多次转写，加上乌尔都文本身的局限性，译音及转写的准确性颇受影响，谬误在所难免，笔者期望各位专家学者批评指正。原著所附的藏文名词，由王维强同志协助抄录，另有部分藏文名词为作者来信提供，均附于括号之内，供读者参阅。

——编译者

一、关于巴尔蒂斯坦的名称

不同时代，不同民族的人们给予了巴尔蒂斯坦不同的名称。《民歌》和《一瞥》首先介绍了中国人对巴尔蒂斯坦的称呼，如polilo、polu、palor、Bolor等，这正是汉文史籍中波路、布路、钵露罗、钝卢勒等名称的译音。

《一瞥》指出，新疆人称该地为“包乌洛”(Powolo)，亦为以上称呼之讹音。

吉尔吉特河谷居民称巴尔蒂斯坦人为“布洛尤”（Poloyo）。在希纳语中，布洛（Paloyo）意为苹果。据认为因巴尔蒂斯坦盛产优良苹果，故名。

巴尔蒂斯坦的居民称其所在地为“巴尔蒂尤尔”（Baltiyul/སྦལ་ཏི་ཡུལ་），意为“巴尔蒂人之地”。

拉达克人和西藏人称这一地区为巴尔蒂（Balti），称其居民为巴尔蒂巴（Baltipa）。

公元14世纪初，伊朗传教士来到这里传播伊斯兰教。他们将“巴尔蒂尤尔”译成波斯语，便成了“巴尔蒂斯坦”

（Baltistan）。在波斯文和乌尔都文中，stan都是"地方"的意思。此后，这就成了永久的名称。

伊朗传教士也称这里为Tibet-e-khord。在波斯语中，Khord是"小"的意思，小西藏的称号便由此而来。

《民歌》提出，希腊历史学家托勒密曾称该地为Byaltæ，用乌尔都文拼写，便是巴亚尔代（Bayalte）或巴亚尔迪（Bayalti）。这个名词可能就是早期统治过这里的希腊种族的希格里部落称呼这一地区所用，后来才演变成巴尔蒂（Balti）一词。

二、自然地理与居民

（一）自然环境

巴尔蒂斯坦位于北纬34°—36°、东经75°—77°之间，现有面积26205平方公里，人口223296人（1981年人口调查）。据估计，另有10万多人在巴基斯坦卡拉奇、拉合尔、奎达、拉瓦尔品第、伊斯兰堡等城市及阿拉伯国家和伊朗谋生。

巴尔蒂斯坦所在之处是一片崇山峻岭。喀喇（Karakoram，突厥语，意为"黑色岩石"）昆仑山脉从阿富汗东端向东南方向延伸，经巴尔蒂斯坦之北，绵亘400多公里。喜马拉雅山经巴尔蒂斯坦之南延伸至印度河。巴尔蒂斯坦处于这两大山脉之间，山高谷深，雪峰林立，水流湍急。喀喇昆仑山脉300座海拔6100米至8500米之间的山峰中，有150座就在巴尔蒂斯坦境内。世界第二高峰乔戈里峰，即K—2（当

地称Chogobrum），便在中国与巴尔蒂斯坦的边界上。乔戈里峰距巴尔蒂斯坦首府斯卡杜地面距离201公里，直线距离仅104公里。喀喇昆仑山脉有地球上除两极之外最大的冰川，著名冰川有锡亚琴冰川（长75公里）、巴托拉冰川、比亚弗冰川等等。喜马拉雅山脉亦有若干山峰和冰川在巴尔蒂斯坦境内，最高山峰为南伽一帕尔帕特峰。

巴尔蒂斯坦有6个主要河谷，分布着229个村庄。现分述如下：

（1）隆多（Rondu）河谷　“隆多”在当地的古称为“隆格尤尔”（Rongyul རོང་ཡུལ་），意为“有许多深谷的地方”。隆多河谷位于印度河两岸。《一瞥》称其东起格尔比达斯村（Garbidas），西至欣果斯（Shangus）。《民歌》则称其西至赫拉毛希（Ha ra mosh或Kharamosh）之沙杜特（Shahtot）。隆多河谷共有23个村庄，人口21877人（1981）。

隆多河谷比较炎热，盛产葡萄、杏、石榴、苹果、梨、核桃、伏牛花果（Zirishk，伏牛花果，又名虎刺，一种类似葡萄的又苦又甜的水果，可入药）、多桑树。这里的语言为巴尔蒂语的下部方言（inferior dialect），另有七八个村庄讲希纳语（Shina）。

（2）斯卡杜（Skardu）河谷　“斯卡杜”在当地称“拉吉亚尤尔”（Rgyayul/རྒྱ་ཡུལ་），意为“很大的王地”。传说这里因遇洪水而荒芜，被称为“斯格拉姆杜”(Skramdo/སྐར་མདོ)，意为干旱的荒原，后来逐渐演变成斯卡杜(སྐར་དོ་)。斯卡杜河谷位置居中，范围宽广，故一向是巴尔蒂斯坦首府所在地。《一瞥》说斯卡杜河谷东起塞尔米格村(Sermik)，

西至切利（Chari）。德沃萨依（Deosai）高原位于斯卡杜河谷，英国历史学家和地理学家G·T·Vigne称其为Doe-tsoh，当地则叫“迦比亚尔萨”（Gbyarsa），意为“夏天居住之地”。高原广约100平方哩。斯卡杜海拔7770呎。

斯卡杜有克尔福久（Kharpocho／ཁར་པོ་ཆེ་）堡，萨德巴拉（Sadpara）河左岸有佛像，希格里巴拉（Shagarib-ala）有阿比久·希格里的宫殿遗址、有拉德巴拉湖、格久拉（Kachura）湖。格久拉有香格里拉（Shangri-La）游览区，风景异常优美。斯卡杜河谷盛产水果与干果，格久拉的大苹果以其色、香、味闻名于世。

斯卡杜有44个村庄，人口53134人。

（3）希格尔（Shigar）河谷　据说希格尔河谷的名称来源于迁徙到这里的名为希格里(Shagari或Shakari)的希腊部落的名称。希格尔河谷位于斯卡杜以北希格尔河两岸，地处喀喇昆仑山麓，《民歌》称其从戈滕格（Kothang／ཀོ་ཐང་）一直延伸至中国新疆边境。河谷长而狭窄，著名的乔戈里峰、拉加夏布鲁姆峰（Rgashabrum）、德兰戈塔韦尔峰（Trango Towers），以及巴尔托洛（Baltoro）、比亚弗（Biafo）、乔哥隆玛（Chog ho lung ma）冰川均在河谷北端。巴拉尔杜（Braldu）河、巴夏（Basha）河多处有温泉。

希格尔河谷有恰巴朗吉（Cha-bronji）清真寺及佛教遗址，产水果，尤以干、鲜杏著名。

希格尔河谷有53个村庄，人口30214人。希格尔人以其能言善辩和复杂的说话方式而著称。

（4）哈伯罗（Khaplu)河谷　哈伯罗河谷位于希欧克

（Shyok）河两岸。《民歌》说该河谷从盖里斯（Keris）和迦伐里村（Ghwari）一直延伸到中国边境和喀喇昆仑山口，《一瞥》说河谷从盖里斯延伸到丘尔伯特（Chorbat）的丘隆卡（Chhulung Kha／ཆུ་ལུང་ཁ་）。整个河谷处于喀喇昆仑山脉山麓，有K—1、K—6、K—7、K—13、K—14等高峰，有锡亚琴（Siachen）、利莫（Ringmo/རིང་མོ་གང་）等冰川。古迹有王宫、杰格金（Chaqchen）清真寺、特迦斯（Thaghas）的修道院和阿斯塔纳—谢里夫（Aastana Sharif）的历史建筑。

哈伯罗河谷有56个村庄，人口73373人。该河谷所操语言为巴尔蒂语中最好听的一支。居民性格开朗、好客，善歌舞，尤为勤劳。

（5）克尔门（Kharmang）河谷　古称格尔德赫夏（Kartaksha），后因建筑了许多堡垒，被称为“克尔门”，意为“有众多堡垒的”。克尔门河谷处于印度河两岸，从迦辛格（Ghasing）村延伸至格尔吉尔（Kargil）。河谷狭窄，上部处于喜马拉雅山中，下部在喜马拉雅山脉与喀喇昆仑山脉之间。

克尔门河谷有43个村庄，人口37279人，许多居民是古达尔德人的后裔。

（6）古尔德里（Gultari）河谷　原称欣库希格尔河谷，1948年后始称现名。古尔德里河谷位于德沃萨依高原东部，由喜马拉雅山脉的三个小河谷欣库（Shingo）、希格尔（Shigar）及弗尔多格斯（Fultux）组成。

古尔德里河谷有10个村庄，人口7419人，多属达尔德人种。

巴尔蒂斯坦的居民点一般都在海拔1830米至3350米之间。斯卡杜镇海拔2300米，哈伯罗村海拔2560米，希格尔海拔2330米，克尔门海拔2540米。

在巴尔蒂斯坦的群山之中，融雪和冰川融水造成了无数大大小小的河谷。河水汇成印度河的支流，最后流入印度河。

印度河是巴尔蒂斯坦最大的河流，大致从巴尔蒂斯坦当中穿过。关于它在当地的名称，《一瞥》称其为"辛盖卡伯卜"（Singay Khabab），《民歌》称"辛盖丘"（Singay Chhu/སེང་གེ་ཆུ་）。印度河发源于西藏境内基拉斯(Kailas)即冈底斯山附近的Mansorowar湖，即玛旁雍错(མ་ཕམ་མཚོ་)湖。它奔流670公里后进入拉达克，赞斯格尔河（Zanskar）在此汇入印度河。印度河于瓦吉拉（Wachara）附近进入巴尔蒂斯坦。欣库、希格尔、弗尔多格斯、德拉斯(Dras)、苏罗（Suru）、瓦卡（Wakha）等河流汇成一条河，在瓦吉拉过去的毛罗尔（Morol）汇入印度河。至盖里斯（Keris），希欧克河在此汇入印度河。根据1909年朗斯塔夫（Long staff）的考察，希欧克河源出于锡亚琴冰川一边的赫姆丹（Khamdan）湖。锡亚琴冰川不时发生的冰崩常常造成希欧克湖洪水泛滥。在哈伯罗河谷的尤琼格(yoo Chung）附近，萨尔多洛(Saltoro)、贡杜斯(Kundos)、霍谢（Hushe）等河流汇入希欧克河。

印度河流至斯卡杜时，又汇入希格尔河，再经隆多从赫拉毛希进入吉尔吉特，然后折回南迦一帕尔帕特附近，再向西经萨津（Sazin）村流出北部地区。印度河流程为2880公里。

巴尔蒂斯坦有许多大小湖泊，大多为高山湖泊。著名的有斯卡杜的萨德巴拉湖、格久拉湖、格德伯纳(Katpana)湖；希格尔的杰亚尔巴湖（Jhyarba Tso）；克尔门的甘切索布（Ganghhe Tsobu）湖。德沃萨依除许多小湖泊外，有3个大湖。其中2个长约1公里，宽3/4公里。最大的湖名希约萨尔（Shyosar），长宽均有1.5公里。萨德巴拉湖位于斯卡杜南10公里的山上，长约1公里，宽约3/4公里，用于灌溉斯卡杜和希格里胡尔德（Shagari Khurd）地区，湖中还有一岛。格久拉湖风光美丽，湖边有香格里拉旅游疗养地。

大量高山湖泊的存在使湖水渗入地下，在较低的地方形成泉眼。

由于喜马拉雅山脉挡住了印度洋的季风，巴尔蒂斯坦降水稀少，气候干燥，几乎没有天然森林。

季节仍可分春、夏、秋、冬四季。4月初至6月中旬为春季，6月下旬至8月末为夏季，9月初至10月末为秋季，11月至次年3月为冬季。春季最高温度在10°C—20°C之间，夏季气温可达43°C，秋末可降至0°C，冬天平均气温在－18°C—4°C之间。一、二月份最低气温可降至－21°C，最高温度仅－4°C。

春季雨水稀少，夏末秋初雨量较多，常给作物和水果带来损害。年降雨量76.2毫米—127毫米。冬天，低地积雪为30.48厘米—60.96厘米，中地为60.96厘米—91.44厘米，高地为91.44厘米—213.36厘米。德沃萨依高原和山上的积雪可达数米。

巴尔蒂斯坦冰雹极少，但风暴较多。斯卡杜及其周围，

从图尔戈（Thorgo）至霍都（Hoto），一年中大部分时间都有时速达30—80公里的大风尘暴。引起风暴的原因是德沃萨依高原。德沃萨依高原海拔高度为3657米--3962米，下午太阳西落时，德沃萨依高原的温度很快下降，冷风沿舍迦尔滕格（Shaghar Thang）、布尔盖（Burgay）、萨德巴拉和侯赛因阿巴德（即凯伯琼格Khepchung）诸河谷向斯卡杜河谷吹来，一路上不断加强，最后成为风暴。

（二）交通

巴尔蒂斯坦虽然地处崇山峻岭，交通不便，路途艰险，但通过各山口，仍可通往吉尔吉特、中国、克什米尔和印度河平原。在古代，这里也是国际商道的枢纽之一。

在古代，人们在深邃的峡谷上架起索桥，或者用木棍和羊皮袋做成名叫扎赫（Zakh）的羊皮筏，用于渡河。在严寒的一、二月份，有时河道上结起了厚厚的冰层，人们便借助冰过河。直到近代，有些地方的人们还抱着羊皮口袋泅水渡河。

《一瞥》列出了巴尔蒂斯坦通往各地的若干古道，有些还标明了重要程站及里程。这些古道为数不少，错综复杂。限于篇幅，仅简述如下：

（1）从斯卡杜经克尔门河谷至格尔吉尔，共经6站，96哩。自格尔吉尔以下，一方面可通斯利那加，9站，123.5哩；另有3条路可通列城。从列城步行3个月可至拉萨。从列城经努布拉和喀喇昆仑山口可至叶儿羌，需时5星期。从格尔吉尔还可至赞斯格尔等地。

（2）从斯卡杜经哈伯罗河谷至多尔多格（Turtok），

共经9站，105哩，再经8站至努布拉，102哩。从哈伯罗经萨尔托洛，越锡亚琴冰川，也可至努布拉。哈伯罗还有两条路线可通列城。

（3）从斯卡杜有4条路线可至布尔济尔（Burzil），再至斯利那加。

（4）从斯卡杜有数条路线通往阿斯托尔（Astore），进而可去吉尔吉特、布尔济尔、斯利那加，越过德沃萨依高原可至古尔德里。

（5）从斯卡杜经希格尔河谷至阿斯戈里（Askoli，亦即巴拉尔杜Braldu），从阿斯戈里可至叶儿羌。从希格尔至巴夏（Basha），越喜士帕尔（Hispar）冰川，再经纳加尔（Nagar），可达红其拉甫（Khunjerab）山口。

希格尔河谷还有几条路线通往隆多河谷及哈伯罗河谷。

（6）斯卡杜有几条路线通往德沃萨依高原东部的欣库希格尔。

（7）从斯卡杜经隆多河谷，可至吉尔吉特。隆多河谷另有几条路线至阿斯托尔。

巴基斯坦独立以来，巴尔蒂斯坦的交通情况已大有改善。斯卡杜建起了飞机场。从拉瓦尔品第起飞的飞机，一个多小时便可抵达斯卡杜。公路经隆多河谷与喀喇昆仑公路相连。从斯卡杜至希格尔、哈伯罗、克尔门等河谷也修起了公路，可通行吉普车。巴尔蒂斯坦是巴基斯坦的重要旅游区，建起了许多饭店，电讯联系也十分方便。

（三）资源与经济

在巴尔蒂斯坦，平坦的地方极少，最宽的斯卡杜河谷也

仅有图尔戈至霍都一段宽8—16公里。哈伯罗河谷及希格尔河谷仅下段较宽，隆多河谷、克尔门河谷极窄。河谷越窄，耕地也越小。耕地面积仅2万公顷左右。由于气候干燥，雨水稀少，农作物全靠灌溉。但河道很深，甚至低于居民点数百米，因此仅少数村庄可以利用河水。灌溉用水主要靠融雪、泉水、冰川融水和人造冰川。人们在悬崖和陡峻的山坡上开凿水渠，引水浇地。无法开渠的地方，便建造木制渡槽，几年一换。引来的水先贮于水池中，再用来灌溉。

土地贫瘠是巴尔蒂斯坦农业的另一个问题。多沙的土地严重缺乏氮肥，加上海拔高，雪山多，夏季不很热，有的村庄甚至一年有3个月见不到太阳，因而影响了土地的肥力和作物的生长。每年6月下旬至9月末，牲畜都赶往山间牧场，也使大量肥料无法利用。

过去，因为交通不便，人们为了生产足够维持生活的粮食，都种一季秋粮。现在，因为可以从外地输入粮食，故近十几年来，人们对种植秋粮的兴趣已大为减弱。

这里的夏收作物有大麦、小麦、巴格拉豆（ནག་དཀར་）、小扁豆等，秋收作物有名叫“吉纳”（China）的粒圆而小的谷物、黍（ཚ་）、Turanba（ཚོ་）和烟叶。6月末7月初是种秋收作物的季节。有些地方也种芜菁，尤以克尔门河谷为多。隆多河谷多种玉米，其他河谷种得较少，仅用作饲料。

蔬菜有土豆、白菜、西红柿、茄子、萝卜、黄瓜、辣椒、菠菜、胡萝卜、洋葱等。哈伯罗河谷盛产土豆。斯卡杜和希格尔盛产西瓜、甜瓜。

至于水果，桑椹于5月底成熟，6月中是樱桃和野樱桃（ཧ་ཁྲག་），7月中是李子、樱桃李和杏，此外还有苹果、巴旦

杏、梨、桃、核桃、葡萄、伏牛花果等。隆多河谷多产石榴，格久拉、赫舒比（Hashupi）和巴里（Pari)的苹果，以及从格瓦尔杜（Kwardo）至隆多的低地所产之葡萄和伏牛花果都非常优良。据估计，巴尔蒂斯坦年产水果达50万满①。桑椹和杏产量极多，可以自由采摘。野樱桃、樱桃和李子只有一些果园里有。其他的干果树一般都在地边。阿月浑子和无花果几乎没有。

由于季风不能到达，巴尔蒂斯坦缺乏森林资源，少数林木分布在离居民点很远的山上。斯卡杜、隆多、克尔门等河谷里的天然森林，总面积仅2667公顷。克尔门的梅莫希(Memush）及赫尔高西尔（Harghosil）河谷里主要是松树和杜松树，其他森林中除这两种树外，还有白桦、柳树、各种杨树和Silver Fur树，尤以杨树、柳树和酸枣树为多。巴尔蒂斯坦各地还有无数种草药。

野生动物有野山羊、野绵羊、麝、海狗(ཆུ་ཤི་)、山猫、狼、豹、黑熊、灰熊、豹猫、狐狸、羚羊、兔、土拨鼠等，家畜有黄牛、牦牛、犏牛、马、驴、绵羊、山羊，家禽有鸡、鸭。犏牛是牦牛和黄牛杂交的品种，可用于耕地和负重。这里的杂交牛种类甚多，有མཛོ་、མཛོ་མོ་、རྡོལ་、རྡོལ་མོ་、གར་、གར་མོ་、གིར་、གིར་མོ་、གཡག་、གཡག་མོ་等。

禽鸟有雁、鸽、夜莺、石鸡、雪鸡等多种。有多种鱼类，但都很小，有的水中有鳟鱼。

巴尔蒂斯坦有丰富的矿产资源。巴夏河、巴拉尔杜河、格迪舒（Katisho）河、萨尔托洛河、希格尔河、印度河及

---

① 1满约合37.8公斤。

希欧克河均产金砂。过去，曾有大量金砂输出巴尔蒂斯坦。

希格尔河及丘德龙（Chhutron）河有毛粪石，可用于制造供出口的茶杯、水杯、碗、花瓶等器皿。

巴夏有红宝石、莹石和铜矿，达苏尼德(Daso Ngyid)有祖母绿矿。

巴尔蒂斯坦几乎所有的河流都出产水晶，尤以巴拉尔杜、巴夏和舍迦尔滕格为多，且品质优良。格瓦尔杜村上面的山里有大理石矿，该山另一面的古拉卜布尔(Gulabpur)和丘德龙有黑石。

纳亚斯罗（Ngyaslo）河、哈梅西尔（Hamesil)和多尔米格（Tormik）有云母矿，隆多和丘尔巴特的多迪亚（Totiya）有沥青，尼德（Ngid）村、丘德龙河、巴拉尔杜河有铁矿，哈伯罗的法尔瓦（Farawa）和希格尔的达苏（Daso）有铅矿，格迪舒（Katisho）河、隆多的多罗（Dorhu）河和戈姆罗（Gomro）村有玉石，隆多的萨德格（Stog）有锑矿，迦瓦里（Ghwari)河、古罗(Kuru)村、丘尔加（Chhurka）河和赫尔戈尤（Hrkoyo）有明矾矿。

丘尔伯特的戈罗（Korhu）、巴拉尔杜、巴夏、巴舒（Basho）有软燧石，可雕制烹调用的器皿。

萨德巴拉、格瓦尔杜、迦辛格（Ghasing）有石灰石，特莱（Thalay）河产硫磺，欣果斯河产黄玉，梅赫迪阿巴德（Mehdiabad）等地产瓷土，希格尔河产石棉，达苏、欣果斯、多罗、多尔米格出产一种名叫Beruj的石头。

巴尔蒂斯坦还有许多温泉。希格尔河谷的比西尔(Bisil)温泉水很热，可闻到硫磺味。

整个巴尔蒂斯坦都生产毛披毯和名叫“伯多”(Pattu)的手工毛织物。哈伯罗的上衣和方格花纹的伯多因工艺精致而著名。从前，这里也生产不加绣花的波希米纳披单。每个村庄都用羊毛和牦牛毛制造名叫“切拉”(Chhara)的褥子，尤以巴拉尔杜和巴夏的产品为佳。家家户户都能生产帽子、围巾、上衣和袜子。丘尔伯特的鞋 (Pappu)以其花样和洁净而深受欢迎。

巴尔蒂斯坦的银器和铜器出产不多，但雕花的黄铜大茶壶颇为精美。希格尔出产毛粪石的茶壶、杯子、花瓶等器皿，丘尔伯特、巴拉尔杜、巴夏出产燧石器皿。梅赫迪阿巴德的陶器在整个巴基斯坦都享有盛名。人们也用牦牛角和犏牛角制造水烟筒，虽然一般的水烟筒都是木制的。几乎每个村庄都生产木制器皿。过去曾经相当发达的弓、箭、刀、剑、枪支制造业现已绝迹。

金银首饰工艺仍很发达，广泛使用红宝石、绿宝石、祖母绿等进行镶嵌。

建造房子时，一般先用木头建成房架，再砌以石块或土坯。建造城堡、宫殿、礼拜场所和清真寺时，常以木块象砖一样砌在墙里作支柱。防卫墙以大石块砌成，用粘土加其他东西灌缝。

巴尔蒂斯坦过去和叶尔羌、喀什噶尔、拉达克、努布拉、西藏、克什米尔、印度都有贸易往来。输出的物品，占第一位的是杏仁，其次为干杏，每年输出数千“满”。杏仁一般输往印度，干杏则运往拉达克、拉萨和印度。人们还向拉达克输出黄油，向吉尔吉特输出黄油、绵羊。石制家用器皿一般输往拉达克和格尔吉尔，大理石器皿销往克什米尔和

印度。

巴尔蒂斯坦从叶儿羌输入地毯、羊毛织物、羊毛毡、大茶壶和良马，从喀什噶尔输入长袍、布匹、铁、茶叶、糖、盐、红糖等日用品多从印度输入。

现在，巴尔蒂斯坦的贸易关系已转向巴基斯坦各地区。黄油、绵羊、毛披单、波希米纳披单的外销完全停止了。器皿生产不能满足当地需要，但毛粪石器皿仍销往巴基斯坦其他地区。方格伯多和上衣大多销往吉尔吉特。矿产品由政府批准的承包商外运。巴尔蒂斯坦需要的食品、蔬菜、干果和其他用品来自拉瓦尔品第，木材则来自吉拉斯。

（四）居民

据《一瞥》提供的材料，巴尔蒂斯坦有91%的居民操巴尔蒂语——藏语的一个分支，他们的体质性状属蒙古人种，但多数人的体表特点和西藏人及拉达克的同种兄弟已有相当程度不同。

对于巴尔蒂人的起源，说法不一。英国学者Drew认为，巴尔蒂斯坦和西藏的蒙古人种在外表上的差别是气候和宗教造成的。另外一些学者认为，隆多方向有达尔德人进入，希格尔方向有达尔德人和迦齐人（Ghazi）进入，哈伯罗及克尔门方向有游牧的蒙古人种进入，从而对这里的人群产生了影响。

Biddulph推测，这里最早的居民是达尔德人，后来，蒙古人从西藏进入，直至隆多河谷。由于他们的大量移居，少数雅利安人种的达尔德人逐渐忘记了自己的语言和传统，为他们所同化，而蒙古人也吸收了雅利安人的血统。

巴尔蒂斯坦约有7%的人口属于雅利安人种的4个部落：
（Shins）、雅希昆（Yeshkuns）、格敏（Kamins）、
姆（Dums）。其他居民称他们是“巴罗格巴”（Baluq-
），意为“高地人”他们分布于隆多、斯卡杜、克尔门
某些河谷及古尔德里，其祖先大多是被斯卡杜统治者在其
盛时期（公元1595～1680）从吉尔吉特地区迁移过来的。
们讲希纳语，但杂入了许多巴尔蒂语词汇和成语。

伊斯兰教传入巴尔蒂斯坦后，阿拉伯人种的若干赛义德
族来到这里。其中以穆萨维（Musavi）、侯赛尼（Hus-
ini）及里兹维（Rizvi）人为多[1]。他们有些从伊朗迁
，有些从克什米尔迁入。

巴尔蒂斯坦各时期的王公还从克什米尔迁入各种工匠，
后代大量分布于兰加（Ranga）、赛克（Sek）平原等
。在兰加，人们至今仍讲克什米尔语，但已混入了40%的
尔蒂语。格诺赫(Ganokh)村居民的语言叫Kyang Skat
Chang Skat，是中国羌塘（Chang Thang）的语言。

据《民歌》提供的材料，巴尔蒂斯坦居民基本上属于藏
，但混入了达尔德人、希腊人、伊朗人、突厥人、莫卧儿
和克什米尔人的血统，因而外表上已和西藏人有所不同。
真正的西藏人相比，巴尔蒂人身材略高，肤色较白，鼻子
高，因而要漂亮一些。同时还有红发和金黄头发的。

---

① 据《费罗兹词典》，穆萨维人为伊玛目穆萨·列扎（Musa Riza）之后裔，侯赛尼人为伊玛目侯赛因（Husa-in）之后裔，里兹维人为伊玛目阿里·列扎（Ali Riza)之后裔。

巴尔蒂斯坦的王族被称为“默格本”（Maqpon／དམག་དཔོན་(？)），希格尔的王族被称为“艾玛贾”（Amacha），都属雅利安人种。哈伯罗的王族称“叶巴古”（Yabgo），属突厥人种。默格本王朝的统治者曾在巴尔蒂人中划分了5个阶级，册封了12个家族（详见第二部分）。这种等级划分现已消亡，人们不分地区、语言、职业，互相尊重，遇到婚娶或丧葬大事时都能互相帮助。但在社会上，赛义德、默格本、艾玛贾、叶巴古等家族仍享有格外的尊崇。

三、历　史

（一）早期历史

关于巴尔蒂斯坦的早期历史，《一瞥》和《民歌》均寥寥数语，一笔带过。一方面是因为材料缺乏，同时，早期历史也不是这两本书的重点。

《一瞥》指出，巴尔蒂斯坦很早就有人类居住，各地都有小小的部落政权，后来便互相吞并。至公元7世纪，现巴尔蒂斯坦及其西部相邻地区出现了名为Bolor的王国。一些古老的传说，都提到了来自突厥斯坦（霍尔尤尔，Khorgul）、吐蕃（赫拉尤尔，Hla Yul／ལྷ་ཡུལ）和克什米尔（克焦尔，Khachul）的入侵。公元8世纪上半叶，吐蕃统治者征服了这里，并将其并入自己的版图。一个半世纪后，当地人摆脱了吐蕃的统治，但又为争夺权力发生内战。

《民歌》作者引用德国学者卡尔·耶特马尔的著作指出，至公元9世纪止，这里是一个藏人的伟大王国，其疆域

一直延伸到西藏和巴达赫尚，包括吉尔吉特、奇特拉尔和帕米尔的某些地区。该王国叫Bolor，其首都即今斯卡杜。公元10世纪时，周围的政治形势发生了变化，王国内发生了动乱。

公元11世纪，喀喇昆仑山脉的利莫冰川下滑，堵塞了希欧克河，引起了严重的洪水，动摇了Bolor王国的基础。这次洪水使数百个村庄被毁，数十万人死亡。洪水的冲刷加深了河道，大量泥沙又使许多河谷变成沙谷。损失最严重的是王国的首都拉吉亚尤尔，许多年一直是一片沙石荒原。

洪水退去后，幸存的人们开始重新发展。这时，许多部落从西部的达尔德斯坦方向来到这里定居。据当地传说，其中有一个部落自称是亚历山大军团滞留在兴都库什山脉中的士兵的后裔。他们一直在兴都库什山脉和喀喇昆仑山脉的河谷中游牧。来到斯卡杜的这一支在当地以“希格里”（Shagari或Shakari）之名为人所知。除此之外，许多突厥、蒙古部落也在哈伯罗和希格尔河谷定居下来。这些外来的部落有的没有宗教，有的信仰自然崇拜，有的是苯教徒。他们在巴尔蒂斯坦的岩石上刻下了许多自己的符号。本地居民则是佛教徒。

随着人口和部落间接触的增多，矛盾和争斗也日益升级。希腊种族的希格里人逐渐建立了对周围当地人和外来部落的控制，其头人成了整个地区的“拉吉亚尔福”（Rgyalfu／རྒྱལ་པོ་）亦即国王，各河谷的头人和王公都受希格里国王的统治。希格里王朝宫室的遗址至今仍存在于希格里巴拉（Shagaribala）的一座小山上，叫作“阿比久(Api Chu)希格里之宫”。

关于希格里王朝的年代，两书均未提及。在这一时期，外来的部落受到当地藏人的同化，接受了藏语和西藏的文明。同样，他们各自的语言和文明也在当地社会留下了影响。这一混杂的社会和语言以巴尔蒂传统和巴尔蒂语的形式流传至今。

（二）默格本王朝

1.王朝创始人伊卜拉欣·默格本

关于默格本王朝的创始人，有着不同的传说，有的传说还带有神奇的色彩。

据《一瞥》提供的一种传说，巴尔蒂斯坦地区摆脱了吐蕃的统治后便陷入了内战。于是，克什米尔的统治者便乘机侵占了印度河左岸的地区，并派了一个叫伊卜拉欣的人到斯卡杜当“赫尔默格本”（Hrmaqpon），即军队的统帅。后讹成“默格本”。伊卜拉欣在这里的努力不断见效，克什米尔统治者又欲将其废去。但当地人不接受，继续拥护他当这里的统治者。

据另一种传说，伊卜拉欣是埃及王室一位流亡的王子，他利用克什米尔的内乱统治了那里，但好景不长，很快又不得不逃离那里，到喀喇昆仑的群山中去避难。

伊卜拉欣经德沃萨依高原来到斯卡杜，住在离希格里国王王宫不远的一个山洞里，并打扮成一个修行者的样子。伊卜拉欣容貌英俊，肤色白皙，令人倾倒。当人们问他从哪里来时，他指了指高耸的大山，意思是说，他是从大山上下来的。当地人以为他从天上下来，又见他容貌非凡，以为他是下凡的天神或天神的儿子。不久，希格里国王将其招为女

婿，把唯一的女儿拉吉亚尔莫·希格里（Rgyalmo Shakari）嫁给了他。藏语称入赘女婿为“默格巴”，因此，人们都称他为伊卜拉欣·默格巴。为表示尊敬，又称伊卜拉欣·默格本。

希格里王没有男性后裔。他死后，王位就传给了伊卜拉欣·默格本。从此开始默格本王朝对巴尔蒂斯坦的统治。

伊卜拉欣是第一个来到巴尔蒂斯坦的穆斯林，但他的继承人被同化了。

2.布迦王（约1490—1520）

默格本王朝共传了二十几代，直至1490年被道格拉人吞并为止。第十一代国王称“布迦”（Bogha）或“布哈”（Bokha），这是个突厥语词，意为“野牛”。布迦王在斯卡杜河谷中间的山上，靠印度河边建造了一座非常坚固的堡垒，名“克尔福久”。这在古代，堪称是一座不可攻克的堡垒。堡垒经过多次战火，也经过多次扩建与重修，遗址至今犹存。建造堡垒后，布迦王又建了斯卡杜城。

布迦王统治时期的另一个突出事件是伊斯兰教的广泛传播，数十万非穆斯林信仰了伊斯兰教。据史书记载，布迦王的王储也接受了伊斯兰教，并以“谢尔·沙”(Sher Shah)之名著称。自谢尔·沙起，默格本王朝统治者的名字都是穆斯林名字。

3.阿里·谢尔·汗大王（1580—1625）

布迦王之后，由其子谢尔·沙继位。谢尔·沙将王位传给儿子阿里·汗，阿里·汗又传给儿子加齐·米尔（Ghazi Mir）。这是默格本王朝不断兴盛的时代，加齐·米尔征服了周围大大小小的头人。

加齐·米尔之后，由其子阿里·谢尔·汗（Ali Sher Khan）继位。他使默格本王朝的统治达到顶峰，在历史上被称为“阿里·谢尔·汗·恩金”，“恩金”意为伟大、强大。无论是朋友，还是敌人，都称他为“恩金”。

（1）和莫卧儿王朝的关系

阿里·谢尔·汗统治时期，默格本王朝和印度的莫卧儿王朝有了比较密切的联系。据阿卜杜尔·卡迪尔·巴达尤尼（Abdul Qadir Badauni）的《史乘选萃》（Muntakhab-ut-tawarikh），莫卧儿皇帝阿克巴为王子萨利姆（即后来的贾汉吉尔）娶了阿里·谢尔·汗的女儿，并派了哈吉·米尔扎·贝格（Haji Mirza Beg）前往迎娶。阿里·谢尔·汗的女儿是贾汉吉尔的第一个妻子，以“西藏王后”之名著称，但没有生育，年轻时便亡故了。阿里·谢尔·汗也娶了莫卧儿皇室的一位公主，称为“古尔哈同”。“古尔”(Gul)是波斯词，意为“花”，“哈同”（Khatun）是突厥词，意为“夫人”、“女人”。《史乘选萃》写道：“毛拉·塔里卜·伊斯法哈尼（Mulla Talib Isfahani）作为特使，第二次去西藏。根据他和哈吉米尔扎·贝格的叙述，将那里的情况以及有关伊斯兰教和信仰的情况编成一本小册子。《阿克巴本记》（Akbar-namah）也作了记载，因为这里详细叙述了印度、喀布尔、西藏和克什米尔的情况。”

约于1623年，当贾汉吉尔巡幸克什米尔时，阿里·谢尔·汗会见了他。穆塔马德·汗（Mu'tamad Khan）在《贾汉吉尔鼎盛大业史》（Iqbalnamah-e-Jahangiri）中写

道："（希吉来历）1032年9月2日[1] 决定巡幸克什米尔，阿里·穆罕默德在其父亲、西藏的统治者阿里·莱易（Ali Rai）的带领下来到宫廷。"[2] 由此可见，和阿里·谢尔·汗——他在莫卧儿历史中被称为阿里·莱易，即阿里王公——在一起的还有他的小儿子阿里·穆罕默德·汗。

（2）对外战争

除了征服隆多、希格尔、哈伯罗、格尔德赫夏等河谷外，阿里·谢尔·汗的对外战争主要有两个方向，一个是拉达克方向，另一个是吉尔吉特和奇特拉尔方向。

据《民歌》的介绍，阿里·谢尔·汗约于1600年进攻拉达克。他俘虏了拉达克王杰米扬格·纳姆吉尔（Jamyang Namgyal/འཇམ་དབྱངས་རྣམ་རྒྱལ་），摧毁了佛教的寺院，一直打到西藏本土——巴尔蒂语中称为"赫拉尤尔"（ཧླ་ཡུལ་），意为"仙女和天神之国"。他一直向前推进，直至玛旁雍错湖和尼泊尔边界之间的博朗格普兰（Burang/སྤུ་རང་）。

阿里·谢尔·汗回师列城后，娶了拉达克王之女，带着拉达克王和新王后（རྒྱལ་མོ་）回到斯卡杜。最后，拉达克王承认默格本王朝的宗主权，并将拉达克部分地区划归格尔德赫

① 这里纪年用的是希吉来历，但月份用的是伊朗阳历。据阿巴斯·加兹米先生来信称，原书作者或译者未写明希吉来历月日，而是采用莫卧儿人习惯使用的伊朗月份。此事发生在查汉吉尔18年伊朗阳历9月，合希吉来历1032年。——编译者

② 以上引文所提到的西藏，均应指小西藏即巴尔蒂斯坦。——编译者

夏（后改称克尔门）。于是，阿里·谢尔·汗释放了拉达克王。

征服拉达克之后，默格本王朝的军队还和莫卧儿军队发生了冲突。阿克巴曾给旁遮普省总督下达旨意，要他援助克什米尔总督。最后通过外交途径解决了这一冲突。

拉达克之战刚刚结束，吉尔吉特王公米尔扎·汗（Mirza Khan）便带着家小来巴尔蒂斯坦避难。阿里·谢尔·汗让王储默格本·艾哈默德·汗娶了米尔扎·汗的孙女，让小儿子阿里·穆罕默德·汗娶了他的女儿。后者历来以“杰瓦希尔哈同”、“杰瓦里王后”和“杰瓦里祖母”之名著称。“杰瓦希尔”（Jawahir）意为“宝石”，“杰瓦里”当是其讹音。

在米尔扎·汗的协助下，阿里·谢尔·汗先占领了吉尔吉特，继而又征服了奇特拉尔。他把吉尔吉特交还给米尔扎·汗，又经古皮斯（Gupis）向吉拉斯（Chilas）进攻，征服了丹吉尔（Tangir）、达丽罗（Darel）、吉拉斯和赫苏拉（Hasurah）——即阿斯托尔。

通过这次行动，阿里·谢尔·汗将自己的统治权扩大到奇特拉尔。他在吉尔吉特和奇特拉尔王公保证缴纳赋税后恢复了他们的统治，但将赫拉毛希和赫苏拉纳入了自己的版图。这样，他的势力范围东至玛旁雍错湖，西至奇特拉尔和卡菲尔斯坦，北起慕士塔格喀喇昆仑山，南至祖吉山口（Zoji La）。

在这次行动中，阿里·谢尔·汗到处修建马球场。这些马球场至今仍以“Maqponi Shawaran”（或作Maqpon

Shagharan ）之名著称。

另外，他还从奇特拉尔和吉尔吉特带回了数百名俘虏，将他们安置在斯卡杜南面的山里。这些居民点的名称一直传到现在。

（3）建设

经过一番东征西讨之后，阿里·谢尔·汗开始注意巴尔蒂尤尔的发展和内部制度的建立。

首先，他修筑了许多堡垒以加强王国的防卫。大部分堡垒修在格尔德赫夏，以及时对付拉达克人可能的叛变。最大的工程是长100多哩的防卫墙，从格尔德赫夏和格尔吉尔之间的山头向赫苏拉延伸。在图尔戈，城墙从印度河边一直修到山上，和山上的防卫墙相连。哈菲汗（Khaafi Khan）约于1636年在《精华录》（Muntakhab-ul-lubab）中写道："西藏是一个由21个地区组成的国家，范围比许多省还大，和克什米尔接壤。这个国家有37座城堡……在沙·贾汉（Shah Jahan）时代，克什米尔统治者哈希姆·汗(Hashim Khan)曾进攻这一地区，但除了流血之外，毫无成果。"

阿里·谢尔·汗对斯卡杜的建设也十分重视。萨德巴拉湖上修了堤坝，形成一个永久性水库。这个水库至今仍灌溉着斯卡杜的一半土地。从湖里引出了一条水渠，汇入现飞机场旁边的"霍舒"（Khushu）河里。水渠宽阔如河，不仅

---

① 据阿巴斯·加兹米先生来信称，Shawaran为希纳语，Shagharan为巴尔蒂语。——编译者

② 同31页注②。

溉灌了斯卡杜西部，还可在河上泛舟。

在斯卡杜城里，用烧陶管铺设了地下水管网，向全城供应清洁的饮水。水管的残片至今仍到处可见。

在阿里·谢尔·汗征讨吉尔吉特和奇特拉尔期间，他的莫卧儿王后在克尔福久堡下面的印度河畔建了一座五层的宫室，命名为Mendoq Khar，意为“花之宫”。这座宫室是莫卧儿和西藏建筑艺术的美妙结合。木工工艺技术高超，地面和门窗都使用了大理石。宫室附近还建了一座“新月花园”。

斯卡杜城里现高等女子学校所在的Kartoq区至卫星淇之间，建了一个大花园。花园分为四个部分。故又称“四花园”。花园里有地下供水系统，有喷泉和大理石凉亭。印度河边的洼地里也建有一个花园，名叫Rguchr，意为“皇家花园”、“御花园”。此外，在斯卡杜城和克尔福久堡之间的小山上，建了一座堡垒，常年派兵驻守。现其废墟被称为“废堡”，在逊尼派大清真寺之北，至今仍可看见。

阿里·谢尔·汗对音乐颇有兴趣，甚至派了一队乐师去德里学习古典乐器。这些乐师在德里向莫卧儿军队和宫廷乐师学习了数年，回来后在巴尔蒂尤尔推广了这些被称作赫里卜的乐器。这类乐器共60种，大多是波斯名称。

（4）社会等级制度

阿里·谢尔·汗在对外战争、对内建设的同时，建立了一套新的社会等级制度。在这一制度下，全体人口按照职位和职业被分成五个等级：

第一、皇家阶级　包括统治阶层所有成员，赛义德种姓

也属于这一等级。

第二、里布德尔格丘斯（Ribu Traq Chhos） 这是一个高等阶级，包括大臣、顾问、军队指挥官、地区长官等。这个阶级的人也可授予其他官职，如“霍先”（Khu-shain）——即税务官、副职官员、村长等。

第三、什里德尔格丘斯（Shali Traq Chhos） 包括下级官员、职员。

第四、弗拉努巴（Flongo Pa） 即民众阶级，包括普通士兵、农民、匠人。

第五、蒙（Mon） 即乐人。

在历次战争和处理政务中，阿里·谢尔·汗将上层阶级的一些有才干的人封为顾问和将军。后来，他又将12个家族封为世袭的大臣。凡王国的大臣、总督、将军和王子的师傅都从这12个家族中选拔。12大家族名称如下：

①格贾巴 Gcp
②格纳巴 Knp
③布鲁巴 Brop
④尤尔·萨德隆格巴 Yulstunp
⑤兹根格巴巴 Jgnpp
⑥弗里巴 Lplip
⑦胡尔苏格巴 Hursukp
⑧希吉尔巴 Shkirp
⑨希杜桑格巴 Shtusinp
⑩普考德巴 Chkhutp
⑪厄法德巴 Sphtp
⑫穆拉特巴 Mu tp

阿里·谢尔·汗约于1625年逝世，由其子默格本·艾哈默德·汗继位。

4.第一次内乱时期（1625—1646）

阿里·谢尔·汗一去世，外患内乱便接踵而至。首先是拉达克人宣布独立，艾哈默德·汗王率兵征讨，结果遭到惨败。国王本人和他的兄弟阿里·穆罕默德·汗阵亡，王储默格本·穆罕默德·穆拉特被俘。拉达克人占领了巴尔蒂尤尔的波里格（Purig）地区，即今格尔吉尔一带。

由于国王战死，王储被俘，国王的两个兄弟便为争夺王位发生矛盾。结果，阿卜杜拉·汗（Abdullah Khan）取得胜利，约于1626年登上王位。莫卧儿历史一般称他为阿卜达尔（Abdal）。阿卜杜拉·汗为人暴虐，被称为“米佐斯”（Mizos），意为“食人者”，故又以“米佐斯·阿卜达·汗”（Mizos Abda Khan）之名著称。

在争夺王位的斗争中失败的阿达姆·汗(Adam Khan经克什米尔逃往德里，向莫卧儿宫廷求助。贾汉吉尔派了一支军队随他进攻巴尔蒂尤尔，但又遭失败。因为哈伯罗和希格尔的王公都支持阿达姆·汗，因此，食人者阿卜达·汗处死了哈伯罗王公沙·巴哈拉姆·久(Shah Bahram Chu)，将其妹妹关押在克尔福久堡中。希格尔王公穆罕默德·汗（Muhammad Khan）及11个儿子也被杀害，只有最小的儿子哈桑·汗（Hasan Khan）逃往德里。

不久，食人者阿卜达·汗和拉达克王辛盖·纳姆吉尔（Singay Namgyal）达成协议，使其释放了侄子默格本·穆罕默德·穆拉特和其他俘虏。但他并未将王位交还穆拉特，而是将他置于自己的控制之下。

在此期间，食人者阿卜达·汗将女儿“沙·哈同”（Shah Khatun）嫁给了洪扎王公厄亚舒二世（Ayashu Ⅱ）。在巴尔蒂语中，洪扎称为“哈黑尤尔”（Hahay Yul），意为“笑国”。食人者阿卜达·汗派遣了大批人夫、工匠，在洪扎的阿尔迪特（Altit）修了一座堡垒式宫殿，门上刻有巴尔蒂人古老的吉祥标志卐。宫殿建成后，又陪送了大量嫁妆和男女仆人，并派去了公主奶妈之子阿布迈尤尔（Apumayur）①照应。洪扎王公将随同王后来的男仆安置在一个地方，后来该地便以巴尔蒂特（Baltit）之名著称。这位巴尔蒂王后和阿布迈尤尔后来在洪扎地区推行了许多巴尔蒂风俗和农耕方法。

莫卧儿皇帝沙·贾汉对阿达姆·汗十分欣赏，并应其请求，约于1636年派克什米尔总督扎法尔·汗（Zafar Khan）率领一支大军进攻巴尔蒂尤尔。由于当地人民对食人者阿卜达·汗的统治不满，扎法尔·汗取得了胜利。但是，听了阿卜达·汗介绍的情况后，扎法尔·汗将王位交给了默格本·穆罕默德·穆拉特，称为“阿卜达尔·汗的摄政”（Wakil-e-Abdal Khan），并将食人者阿卜达·汗及其家属带回克什米尔。

因为扎法尔·汗没有将王位交给阿达姆·汗，沙·贾汉十分不满。他下令将巴尔蒂尤尔的王位交给阿达姆·汗，但阿达姆·汗却不想在那里当国王，只任命了一个亲信米尔扎·汗当“乔默尔”（Chumal），意为“副王”，自己仍回

① 据阿巴斯·加兹米先生来信，Apu系对年长者之尊称，mayur意为孔雀。——译编者

德里去了。

被从王位上赶下来的默格本·穆罕默德·穆拉特也来到德里申诉。在默格本政权中，只有王储才有“默格本”的称号。国王叫哪个儿子为“默格本”，意思就是让他作王储。为了解决这个矛盾，沙·贾汉听从了首相萨阿杜拉·汗(Sa-'adullah Khan)的建议，将阿达姆·汗的独女嫁给了默格本·穆罕默德·穆拉特，并将其以“阿达姆·汗的摄政”(Wakil-e-Adam Khan)的名义派回巴尔蒂尤尔执政。另外给阿达姆·汗一个千夫长级别兼600名骑兵级别的职位，列为贵族。

默格本·穆罕默德·汗回巴尔蒂尤尔后，米尔扎·汗副王再三抗拒，最后才不得不交出政权。取得政权后，穆罕默德·汗便立即独立，以“沙·穆拉特”之名进行统治，不再用“阿达姆·汗的摄政”这一称号。但莫卧儿宫廷里还一直认为他是“阿达姆·汗的摄政”。

5.沙·穆拉特的中兴（1646—1710）

沙·穆拉特是默格本王朝第二个勇武善战的统治者，重新恢复了昔日的疆域，发展了经济。

沙·穆拉特登上王位后，首先向拉达克发动进攻。毙敌数千人，俘虏数千人，迫使拉达克人交纳赔款，承认其宗主权。

在吉尔吉特方向，沙·穆拉特将一个女儿嫁给了吉尔吉特王公的儿子，因为这位王公是沙·穆拉特母亲的一位亲戚。

后来，吉尔吉特受到雅辛王公胡希瓦格底亚(Khosh-waqtia Raja)的侵犯，哈比布·汗(Habib Khan)王

公向默格本王朝求援。沙·穆拉特派遣希格尔王公伊玛目·古力·汗（Imam Quli Khan）前往，赶走了入侵者，恢复了吉尔吉特的和平。

不久，哈比布·汗的一个儿子起兵作乱，打死了沙·穆拉特的女婿。沙·穆拉特为了复仇，也为了重新占领吉尔吉特和奇特拉尔，便大举进攻，直至奇特拉尔。他在这些地方大肆屠杀、抢掠，还带走了数千名战俘。在这次战争中，沙·穆拉特的两个兄弟阿里·沙（Ali Shah）和谢尔·沙（Sher Shah）以及隆多的著名大臣阿尔代（Aldai）充当了先锋。在吉尔吉特和巴尔蒂尤尔的辛纳地区，至今仍流传着关于他们打仗的民歌。

这样，沙·穆拉特将王国的疆域恢复到和祖父阿里·谢尔·汗时代差不多的水平。

沙·穆拉特恢复了哈伯罗王公巴布尔·汗(Babur Khan）的王位，这位巴布尔·汗也是他的外甥。他将隆多封赠给兄弟阿里·沙，并让他担任吉尔吉特和奇特拉尔的"克尔本"（Kharpon），他的兵营就设在隆多的萨德格（Staq）。另一个兄弟谢尔·沙获得了格尔德赫夏的封地，并担任拉达克的"克尔本"。第三个兄弟沙·苏丹(Shah Sultan)获得了赫苏拉即阿斯托尔的封地。这些地方后来都成为这几个弟兄世袭的领地。

沙·穆拉特在巴尔蒂尤尔到处修建果园，不管现在是否已经荒芜，人们都称之为"穆拉特园"。他还在克尔福久堡的山上的一端修了一座防卫堡，以确保克尔福久堡不会受到来自这条路线的威胁。该堡建在山顶，故称"东格西克尔"

(Dongsi Khar)①。他还从格瓦尔杜山中弄来大理石，装饰了克尔福久堡和王家墓地。

沙·穆拉特约于1710年逝世，治国约60年。

6.第二次内乱时期（1710—1800）

（1）拉菲厄·汗统治时期（1710—？）

沙·穆拉特逝世后，由其子默格本·拉菲厄·汗（Rafi'khan）继位。内部阴谋和权力之争使巴尔蒂尤尔陷于内战达10年之久，从而动摇了默格本王朝的基础，斯卡杜也受到严重损失。

内战的结果，不仅拉达克、吉尔吉特和奇特拉尔脱离了默格本王朝的控制，内部各河谷也纷纷独立。谢尔·沙在格尔德赫夏独立，阿里·沙在隆多独立，沙·苏丹在赫苏拉独立。穆罕默德·拉菲厄·汗成了空头国王，甚至连哈伯罗和希格尔也难于控制。

（2）苏丹·穆拉特统治时期（？—1780）

在拉菲厄·汗之后，其子默格本·苏丹·穆拉特（Sultan Murad）继位。1779年，统治克什米尔的阿富汗人总督哈吉·格里姆·达特·汗（Haji karim Dad khan）入侵巴尔蒂尤尔，在苏丹·穆拉特缴纳罚款并送去人质后，格里姆·达特·汗才回师克什米尔。1780年，苏丹·穆拉特死于一场灾祸。

（3）阿扎姆·汗统治时期（1780—1785）

苏丹·穆拉特去世时，王储默格本·扎法尔·汗（Zafar khan）尚幼。希格尔王公阿扎姆·汗(A' zam khan)

① 意为“岩石峰顶之堡”。——编译者

乘机起兵占领了斯卡杜，默格本·扎法尔·汗逃往布里格。阿扎姆·汗在斯卡杜统治了5年，于1785年死于一场叛乱。

(4) 扎法尔·汗统治时期（1785—1787）

阿扎姆·汗死后，斯卡杜人从布里格迎回了默格本·扎法尔·汗，让其登上王位。但他的权力十分有限，且斯卡杜已经疮痍满目，因为希格尔的军队逃跑时挖开了萨德巴拉湖的大坝，湖里积蓄了一个世纪的水冲进斯卡杜河谷，许多村店被毁，数百人被淹死，斯卡杜城中的四花园也没入水下。现在飞机场北面和东面的沙漠，就是那次洪水留下的。

乘默格本王朝内乱之际，拉达克人约于1720年占领了格尔德赫夏，杀死了萨达特·汗（Sa'adat khan）王公。苏丹·穆拉特和扎法尔·汗都未能收复格尔德赫夏。

扎法尔·汗于1787年去世，由其子默格本·阿里·谢尔·汗二世继位。

(5) 阿里·谢尔·汗二世（1787—1800）

阿里·谢尔·汗继承王位后，镇压了反叛，巩固了国内政权，将阿斯托尔、隆多、希格尔、哈伯罗的王公又置于自己的控制之下。此后，他出兵进攻格尔德赫夏，击败了拉达克的克尔本，收复了失地，并进攻拉达克。拉达克答应每年进贡，这进贡一直持续到1840年艾哈默德·沙被俘时为止。阿里·谢尔·汗二世在格尔德赫夏恢复了萨达特·汗之子阿扎姆·汗的世袭封地。

征服拉达克后，阿里·谢尔·汗二世自称Badshah Ghazi①，并刻在印章上。他约于1800年逝世，由其子默格

①Badshah意为“国王”；Ghazi，穆斯林宗教战士，特指对异教徒作战的宗教战士。

本·艾哈默德·沙（Ahmad Shah）继位。

7.默格本王朝的终结（1800—1840）

（1）分崩离析的王国

艾哈默德·沙继位后，各河谷王公和领主又企图独立。艾哈默德·沙用了12—20年才勉强控制局势，但整个王国仍处于深重的矛盾之中，裂痕重重。

在格尔德赫夏，统治者是艾哈默德·沙的外甥和女婿默格本·阿里·谢尔·汗，称作"瓦利"（wali）。艾哈默德·沙派王储率领一支军队前往，以警告他那叛逆的态度。阿里·谢尔·汗逃往拉达克。后来，由于艾哈默德·沙的女儿沙·贾汉·贝古姆（Shah Jahan Begum）说情，阿里·谢尔·汗才得以回来。据《民歌》，艾哈默德·沙虽然归还了阿里·谢尔·汗的封地，却仍然任命自已的一名军官瓦齐尔·古拉姆·哈桑·布鲁巴（wazir Ghulam Hasan Boropa）担任格尔德赫夏的军事长官，在巴尔蒂语中称为"龙尔琼格"（Yulchung），意为"捆绑国家者"。因此，阿里·谢尔·汗对艾哈默德·汗的仇恨有增无减。他决心等候时机，推翻他的统治。

在哈伯罗，艾哈默德·沙抓住了那里的王公默赫迪·阿里·汗（Mahdi Ali khan），将他投入斯卡杜的一口井中，任命另一名将领瓦齐尔·格里姆·尤尔·萨德隆格巴（wazir karim yul Satarungpa）为"尤尔琼格"。默赫迪·阿里·汗不久死去，但王位继承人道拉特·阿里·汗（Daulat Ali khan）却跑到努布拉躲避起来。

在希格尔，两个王位继承人苏莱曼·汗（Sulaiman khan）和海德尔·汗（Haidar khan）争执不休，海德

尔·汗在艾哈默德·汗的支持下暂时执掌政权。

在赫苏拉，艾哈默德·汗将王公沙·苏丹二世（Shah Sultan）关押在斯卡杜，派王储穆罕默德·沙去当“克尔本”。后来，吉尔吉特王公苏莱曼·汗攻占本吉，穆罕默德·沙未能加以挽救。艾哈默德·沙对王储的软弱无能十分不满，便将他召回关押，另派沙·苏丹二世之子杰巴尔·汗（Jabar khan）去当王公。杰巴尔·汗收复了本吉。王储心怀疑惧，后来便逃到查谟投奔了古拉布·辛格。

（2）王储地位之争

在王国分崩离析的同时，围绕着王储的问题，宫廷里展开了斗争。

自从征伐格尔德赫夏之后，王储沙·穆拉特便死于天花。在其余的王子中，以穆罕默德·汗年长。本已立他为王储，但艾哈默德·沙对他的才干不满，将他关押起来。另外，在斯卡杜宫廷中，艾哈默德·沙的第二个王后贝古姆·道拉特·哈同（Begum Daulat khatun）影响很大。她极力对艾哈默德·沙施加压力，要立己子穆罕默德·阿里·汗（Muhammad Ali khan）为王储，穆罕默德·沙的母亲早已去世，自己也已失宏，穆罕默德·阿里·汗便被立为王储。尽管穆罕默德·沙的出奔与他的王位继承权的被取消，孰先孰后，说法不一，但他已经失宠，却是没有疑问的。

后来的事实证明，格尔德赫夏的阿里·谢尔·汗和穆罕默德·沙对默格本王朝的覆灭起了重要作用。

（3）道格拉政权的兴起

随着莫卧儿统治在印巴次大陆的衰落，东印度公司在商业的掩护下在次大陆的某些地区确立了自己的权力。18世纪

崛起于东旁遮普的锡克人，也很快成为一支强大的军事力量，建立了对旁遮普的统治，并于1819年吞并了克什米尔。1922年，查谟地区的一个道格拉人（属拉其普特种姓）古拉柏·辛格当上了查谟王公。古拉柏·辛格（Gulab Singh）早就投奔了锡克王朝，受到锡克王公兰吉特·辛格的赏识，终于爬到了王公的位置。就这样，他在旁遮普的锡克政权支持下，建立了道格拉政权。

古拉柏·辛格清楚锡克政权日子不长，便野心勃勃地计划建立一个道格拉王国，并想从西藏夺取盛产金银的三个地区，即Thok Jalung、Thok Darukpa和Nareskorsam。

1833年，古拉柏·辛格派遣他的将领佐尔阿弗尔·辛格（Zorawar Singh）取道普多戈尔（Bhotokl），占领了苏罗、格尔吉尔、德拉斯、赞斯格尔。1934年春初，他征服了拉达克，恢复了坦多布·纳姆吉尔（Dondrub Namgyal）的王位，确定了贡赋，然后回师赞斯格尔。但他又得知拉达克王公并未真心归附，便又回师拉达克，废去了王公，将政权交给了毛罗布·萨登城（Morup Satanzan），罚款5万卢比（一半为现款，一半为珠宝）。然后取道巴达尔（padar），征服了Chamba土邦后回了查谟。

在征服波里格和拉达克后，查谟的道格拉政权的边界便与西藏及巴尔蒂斯坦相邻了。

（4）默格本王朝的覆灭

默格本王室的内乱为野心勃勃的古拉柏·辛格提供了极好的机会。穆罕默德·沙逃出了关押他的王家花园，经德沃萨依来到克什米尔。克什米尔总督便将他送往拉合尔兰吉特·辛格那里。兰吉特·辛格因为已经允许古拉柏·辛格征

伐拉达克，不想过多干预，便将他送到查谟古拉柏·辛格处。古拉柏·辛格又将他送到佐尔阿弗尔·辛格那里。穆罕默德·沙赶到苏罗，还参加了征服拉达克的战争。征服拉达克后，佐尔阿弗尔·辛格便将他留在拉达克王公那里，以便今后安排援助。这时，克尔门即格尔德赫夏的阿里·谢尔·汗的两名大臣和他本人也先后来到苏罗，请求佐尔阿弗尔·辛格进攻巴尔蒂斯坦，他们保证全力支持。

对于古拉柏·辛格日益滋长的野心，锡克政权并不放心。佐尔阿弗尔·辛格离开拉达克以后，锡克政权驻克什米尔的总督便派人去波里格和拉达克游说，鼓动他们背叛道格拉政权。为此还计划从拉萨、克什米尔和巴尔蒂斯坦取得援助。

为了取得艾哈默德·沙的支持，拉达克王要求他派人来将穆罕默德·沙带走。于是，穆罕默德·沙被抓回斯卡杜关押。

1838年春初，佐尔阿弗尔·辛格决心扑灭波里格和拉达克的独立运动。他在轻而易举地重新征服波里格和拉达克后，便照会艾哈默德·沙说，穆罕默德·沙找查谟政府请求避难，被强行押回，现如不将其送回，我们将去斯卡杜解救他。艾哈默德·沙对此不予理会，而是在哈伯罗和克尔门的路上作了防御安排。他派格里姆·尤尔·萨德隆格巴率领一支军队驻寺丘尔伯特和哈伯罗；派古拉姆·哈桑·布鲁巴和古拉姆·侯赛因率3000人驻守克尔门的毛罗尔，一支部队在丹戈（Danko），其余的在特莫汗（Thamukhan）的阵地上。

1840年初，佐尔阿弗尔·辛格率领大军到达杰杰滕格

(Cheche Thang)，另一支部队从哈努（Hrnu）经丘尔伯特山口向哈伯罗进发。由于杰伊·杰伊·滕格对面的丹戈和特莫汗已有巴尔蒂军队防守，道路拉军队未能渡河。当时天气严寒，河流两边结了冰，但中间没有冻上。他们便往河中扔树枝捆，上游流下来的冰块被阻，加上严寒，冻在一起，可以通行。这件工作做得十分机密，巴尔蒂军队还不知道，道格拉军队便攻了上去。巴尔蒂军队损失惨重，只好败退。道格拉军队进占克尔门，受到了阿里·谢尔·汗的款待。

在丘尔伯特，格里姆·尤尔·萨德隆格英勇抵抗。但原哈伯罗王公默哈迪·阿里·汗的继承人道拉特·阿里·汗躲在努布拉，投向了敌军，哈伯罗的军民也转而支持道格拉军队。格里姆·尤尔·萨德隆格经基里斯逃往斯卡杜。

佐尔阿弗尔·辛格到达戈尔（Gol）时，从哈伯罗来的部队也与他会合了。他们到达斯卡杜时，艾哈默德·沙已经退入克尔福久堡固守。他们便围困了堡垒。

由于克尔福久堡十分坚固，地形又险要，敌人久攻不下。最后，阿里·谢尔·汗想了一条诡计，欺骗了艾哈默德·汗。据《民歌》，他指着《古兰经》起誓，说佐尔阿弗尔·辛格已深信不能战胜巴尔蒂尤尔，准备回师。但他必须和国王订立一个协议，以便向古拉柏·辛格有所交代。据《一瞥》，阿里·谢尔·汗起誓说，佐尔阿弗尔·辛格无意占领这个国家，他只是应王储穆罕默德·沙的要求而来的，因为他受到了不公正的对待。只要艾哈默德·汗下来解决这一纠纷，他们就回去了。

艾哈默德·汗轻信了敌人的谎言，和几名顾问来到堡垒下指定的地方。他立即被戴上了镣铐。国王被俘，守卫堡垒

的巴尔蒂军队立即瓦解。道格拉军队大肆屠杀、抢劫。大批武器弹药、物资、金银财宝落入敌人之手。

占领克尔福久堡后，佐尔阿弗尔·辛格又向隆多和阿斯托尔派去了军队，占领了那里。希格尔王公海德尔·汗也只好投降。就这样，巴尔蒂斯坦独立的伊斯兰王国终于灭亡了。

（三）道格拉政权统治时期

1.1842年独立斗争的失败

佐尔阿弗尔·辛格攻占整个巴尔蒂斯坦之后，任命帕格万·辛格（Bhagwan singh）为长官，率领100名道格拉士兵留守巴尔蒂斯坦。他自己于1840年夏季率领5000名道格拉士兵，带着艾哈默德·沙、一些大臣和贵族回拉达克。在拉达克和巴尔蒂斯坦还准备了另一支5000人的军队。佐尔阿弗尔·辛格率领这支军队入侵西藏，一直深入到普兰。后来，西藏军队全面反攻，并于1841年12月12日在普兰的道尤（T-oyu）击毙了佐尔阿弗尔·辛格。道格拉军队受到毁灭性的打击，约1000人被俘。艾哈默德·沙也和道格拉军官一起被俘。在此期间，艾哈默德·沙为巴尔蒂斯坦和拉达克的独立，取得了西藏军队指挥官的支持。于是，他将亲信格里姆·尤尔·萨德隆格派往巴尔蒂斯坦。

格里姆·尤尔·萨德隆格回去后，会见了希格尔王公海德尔·汗和斯卡杜的贵族卡齐姆·贝格（kazim Beg），在全国点燃起起义之火。海德尔·汗将对手苏莱曼·汗囚禁在希格尔，将穆罕默德·沙关押在格瓦尔杜，将帕格万·辛格及其士兵关在希格尔的昂亚里（Ngyali）。这样，他

们在1842年初粉碎了道格拉政权的奴役。隆多王公阿里·汗和基里斯王公胡尔姆·汗（khurm khan）也参加了这一斗争。同时，波里格和拉达克的独立斗争也日趋高涨。

古拉柏·辛格得知佐尔阿弗尔·辛格及其军队覆灭的消息和巴尔蒂斯坦及拉达克起义的消息后，就派迪万·赫里金特（Diwan Harichand）率领一支大军去拉达克，派拉克伯德·拉易（Lakhapat Rai）率领3000人去巴尔蒂斯坦。

拉克伯德·拉易取道吉隆格（chilung）河进入苏罗，一路镇压独立运动，最后到达格尔吉尔。这时，叛徒阿里·谢尔·汗又去格尔吉尔为敌人引路。由于海德尔·汗已经作好准备，从格尔吉尔向斯卡杜进军十分困难。因此，阿里·谢尔·汗建议道格拉军队从德沃萨依高原偷袭斯卡杜。

于是，道格拉军队经格尔格德（karkat）到达欣库希格尔，守卫在这里的斯卡杜军队英勇奋战，有的战死，有的力竭被俘。此后，道格拉军队迅速从德沃萨依高原出侯赛因阿巴德河谷，进入斯卡杜。海德尔·汗得知敌军到达的消息时，为时已晚，只好退入克尔福久堡，堡垒再次被包围。

几天后，阿里·谢尔·汗和穆罕默德·沙诱降了堡垒卫队军官穆罕默德·阿里·赫尔贾·哈德巴（MuhammadAli Halchah khatpa），他在夜里打开了堡垒的大门，道格拉军队乘机攻入。被围困者遭到屠杀，有的从河里逃走，不少人淹死在河里。一个老人点着了火药库，以免弹药落入敌手。海德尔·汗从北门逃至希格尔，经特莱河(Thalay)及萨尔托洛，逃往叶儿羌。哈伯罗王公道拉特·阿里·汗得知这一消息，派人将海德尔·汗及其80名支持者抓了回来，亲自献给了拉克伯德。

拉克伯德残酷地镇压了起义者，数百人被杀死，有些人被斩首示众。除了清真寺，克尔福久堡的其他部分全被烧毁。帕格万·辛格重新被任命为长官，配备了300名道格拉士兵。拉克伯德回师时，海德尔·汗被带回查谟，一直监禁至死。

另一方面，艾哈默德·沙和西藏军队一起进攻拉达克，但他们在丹吉（Tanchay）的垅郁玛（Lungyug hama）兵营被围。道格拉军队引河水灌了西藏人的军营。于是，艾哈默德·沙和毛罗布·萨登城又成了道格拉人的俘虏。他们被关押在查谟的戈默特（Gomat），王储穆罕默德·阿里·汗逃出了监狱，一直逃到印度的卢迪阿纳（Ludhiana）。他原希望英国人能保护他，但被追踪而来的道格拉人毒死了。艾哈默德·沙后来被转移至格希德瓦尔(Kashtwar)，监禁至死。他的6个儿子也一同被关押。后来，其后裔在克什米尔的德瓦尔（Tawal）获得封地，至今仍住在那里。

2.道格拉政权统治下的巴尔蒂斯坦

（1）行政区划的演变

锡克人强有力的统治者兰吉特·辛格于1839年6月27日逝世后，内乱严重地削弱了锡克人的力量。1845年11月第一次英锡战争爆发，锡克人遭到惨败，被迫割地赔款。为了进一步削弱锡克人，并拉拢利用古拉柏·辛格这条走狗，英国政府于1846年3月和古拉柏·辛格签订条约，以750万卢比的代价将克什米尔和吉尔吉特“移交”给古拉柏·辛格。这样便产生了查谟——克什米尔土邦，古拉柏·辛格被封为土王。从形式上看，道格拉政权的统治结束于1952年第五代土王卡兰·辛格被印占克什米尔制宪议会选任为邦长之时。

巴尔蒂斯坦被道格拉人侵占之后，经历了4代土王的统治：古拉柏·辛格（1840—1857）、兰比尔·辛格（1857—1885）、普拉塔普·辛格(1885—1925)、哈里·辛格(1925—1948）。

道格拉政权占有巴尔蒂斯坦后，将其划为一个“加尔达里”（Kardari），相当于附属地。在斯卡杜任命了一个“加尔达尔”（Kardar）。波里格也划入这一行政区，受斯卡杜的“加尔达尔”管辖。在格尔吉尔设了一个警官。

除了佐尔阿弗尔·辛格占领斯卡杜的7月外，帕格万·辛格成为斯卡杜的第一个道格拉统治者。（继任者名单从略——编译者）

在普尔塔普·辛格统治时期，英国人指责他和俄国人勾结，剥夺了他的权力，成立了一个State Council。此后又于1899年将巴尔蒂斯坦、拉达克、吉尔吉特合并为一个Wazarat，相当于县，称作“边境Wazarat”，任命汗·巴哈杜尔·萨达尔·穆罕默德·阿克巴汗（khan Bah”dru Sardar Muhammad Akbar khan）为 Wazir-e-wazrrat，相当于副专员（Deputy Commissioner）。

两年后，又将斯卡杜、格尔吉尔、列城合并为拉达克县，将巴里（Pari）至卡罗尔（khahrul）为止的斯卡杜地区，包括古尔德里在内，划归格尔吉尔区。斯卡杜镇成为拉达克县的夏季首府。

（统治巴尔蒂斯坦的历任道格拉副专员名单从略——编译者）

（2）简况

查谟——克什米尔土邦分4部分：查谟省、克什米尔省、

吉尔吉特县、拉达克县。

拉达克县分3个区：列城、格尔吉尔，斯卡杜。县的长官称“瓦齐尔”（Wazir），属税收专员（Revenue Commissioner）和税收执行官（Revenue Minister）管辖。瓦齐尔除享有总督（Goveruor）的权力外，还具有税务兼地方行政官（Collector）、县法官（District Magistrate）、刑事法官（Session Judge）和警察长（Superintendent Polise）的权力。他作为土王（Maharaja）在这个地区的代表，享有7响礼炮的殊荣。瓦齐尔每年9月一次年3月在斯卡杜，此后3个月在格尔吉尔，夏季的3个月在列城。县政权直属土邦中央政府，对瓦齐尔的决定不服，可向高等法院申诉。

区的长官为副瓦齐尔。斯卡杜有一个常驻区长。他除了副瓦齐尔的权力外，还拥有一等助理行政官（Assistant Collector）、一等法官（Fiast clrss Magistrate）、民事法官（Civil Judge）和警官（Inspector Police）的权力。区的长官还是财政官。

在区长之下，斯卡杜还设有一名副区长。除通常权力外，还享有三等法官和副警官（Sub Inspector Police）的权力。区的警察直属副区长管辖。斯卡杜另有一个警察局长。（Kartawal）、一个副警察局长和6个警官（Constable）。警官被称作Levies。

斯卡杜有一个金库分号（Sub-treasury），收贮现金收入。在拉达克县的三个区中，以斯卡杜区最大，辖有40个税区。格尔吉尔（包括克尔门）有17个税区，列城有18个。斯卡杜的年收入达15万卢比。区行政人员中有4名税区官

（Gardawar）和40名注册员（Patwari）。

道格拉政权侵占巴尔蒂斯坦后，起初仅在斯卡杜驻兵100人。1842年的巴尔蒂人起义后，驻军增至300人。后来，鉴于道格拉的统治已经巩固，只在斯卡杜驻一个排，共50名士兵，由上尉或少校统率。这些士兵训练有素，装备精良，并储备了大量弹药。兵营内设有监狱。除此之外，克尔福久堡驻守着11名炮手和两门大炮。

道格拉人是外来的入侵者，所有的机构和设施都是为了巩固他们的统治和利益。他们不要当地人当工作人员。直到后来，当地王公和望族的一些成员才被安置在低级职位上。拉达克县的居民在议会选举中没有选举权。邦议会中的代表在王公当中指定，每区一名代表，三年一换。起初，斯卡杜区的代表是穆罕默德·阿里·沙（Muhammad Ali shah），后来又指定了哈伯罗王公法塔赫·阿里·汗（Fatah Ali Khan）。

在当地王公统治时期，巴尔蒂斯坦从无现金税，百姓均缴纳实物税，供奉王室及其仆从。1902年，道格拉政权在英国官员R·T·克拉克（B·T·clark）主持下完成了税法的安排，对土地的种类和收成划分了等级，规定了现金税和实物地租。1916年又作了调整、修订，禁止土地买卖，只允许其祖先在1840年以前就住在巴尔蒂斯坦的、世代务农的居民之间买卖土地。因此，尽管道格拉政权在这里统治了一个多世纪，也没有锡克人、印度教徒来这里永久定居。

道格拉政权还规定了劳役制度。在巴尔蒂斯坦地区，每个驿站周围的村庄都须提供50名苦力和5匹马，随时听用。不管从哪里来了官员，都由他们提供食物和各项服务，并负

责将客人送到下一个驿站。他们要自备食粮、费用、马匹的草料，还要筹办客人及其马匹的食物、草料和其他费用。为了供应鲜奶，他们还得带着奶牛和奶羊。客人到达一个驿站，服劳役的人还得向驿站的厨师送礼，否则他就不举火做饭。按规定，每户每年都要出一个壮劳力到驿站服役40天。每个村庄有村长，负责收税，安排劳役。

在普拉塔普·辛格统治时期，开始了邮电建设。先从斯利那加至本吉架设了电话线，后来又架到斯卡杜。拉达克县建立后，又经格尔吉尔设了电传线路。斯卡杜有电报局，可向列城、斯利那加等地拍发电报。斯卡杜设了一个邮政支局，希格尔、哈伯罗、戈尔、克尔门有邮政所。斯卡杜还设了气象站，由电报局的两名职工加班兼管。

在道路建设方面，斯卡杜至格尔吉尔的道路经过修理，可以通行骡子。全县由一名助理工程师负责建设。第一位助理工程师是一个迪万家族的人，当地人都称他为迪万，“至后来的助理工程师统统被当地人称为迪万。建设部门的办事处设在格舒巴格（Kashubagh），该部门还负责驿站旅舍的修建。

普拉塔普·辛格时期，在斯卡杜设了一所中学，其他河谷建了小学。至道格拉政权结束时，学校数目已达20多所。因为交通不便，由旁遮普大学控制的土邦教育部门没有批准在这里建立高中考试中心。

在这一时代，斯卡杜、希格尔、哈伯罗都开办了诊所，由县卫生官员管辖。斯卡杜的诊所可收纳10名病人，有一个小化验室，但没有x光和电。负责人是一位医官，称助理外科医生。他手下有一个副助理外科医生和几个其他人员。其

他诊所的医生获得许可的开业医生。

四、巴尔蒂坦的独立战争

1947年8月14日巴基斯坦独立时，巴尔蒂斯坦和吉尔吉特作为查谟与克什米尔土邦的两个部分，并未划归巴基斯坦。查谟与克什米尔土邦的归属问题，要由土邦自己决定。为了反抗道格拉政权的暴政，吉尔吉特人民首先揭竿而起，巴尔蒂人纷纷响应，他们沉重地打击了道格拉政权的军队，争取到了自己的独立，并加入了巴基斯坦。

吉尔吉特和巴尔蒂斯坦的独立和加入巴基斯坦，完全是那里的人民自己斗争的结果。这一斗争无疑具有重要而长远的历史意义。

（一）1948年独立战争前的状况

至1947年8月印、巴分治时，吉尔吉特和巴尔蒂斯坦是查谟——克什米尔土邦最贫穷的地区，大部分人都生活在极端的贫困之中。

在巴尔蒂斯坦，人们主要依靠农业。但辛勤终年，除去缴纳赋税和地租外，所余粮食只够维持一年的40%。而人民的负担却非常沉重。每户每年要出一个壮劳力服40天劳役，不仅严重影响了农业生产，还要负担客人和牲畜的食物、草料以及其他费用。一乘轿子需要8个苦力。最后一任道格拉副专员上任时，两个妻子和孩子用了3乘轿子，8条狗还用了1乘轿子。服劳役的人，动作迟缓或稍有差错，便会遭到打骂。有客人经过，招待客人的费用要全村人分担，连孤儿和

残废人也不能幸免。他们还要向各级办事处的职员提供牛奶、饲料、木柴。除了实物地租外，还须交一部分货币地租，但本地出卖劳动力的机会几乎没有，人们不得不非法出售土地，将土地卖给锡克商人，或是借高利贷。由于强制推行牛的神化，穆斯林宰牛要受到严厉惩罚。人们不堪这政治压迫和经济剥削，被迫离开家园。数千人去了中国新疆的叶儿羌、喀什噶尔以及希姆拉和次大陆的其他地方。

至1947年，巴尔蒂人中间只有一人获硕士学位，一人获学士学位，3人获12年教育，6人获10年教育，另有几个中学和小学毕业生。还有一些人受过宗教教育，并在纳尔(Nar)村的阿迦·马赫迪·沙(Agha Mahdi Shah)领导下建立了一个名叫"巴尔蒂斯坦伊玛米亚协会"的宗教组织。"伊玛米亚"即十二伊玛目派，是什叶派的一个分支。但他们当中的大多数人不想参与政治，因而和受过现代教育的人格格不入。有文化的人通过报刊可以了解次大陆的政治形势，但只有斯卡杜的一个锡克商人、军队的指挥官和医官有收音机，可以收听到最新消息。除了这些人外，整个巴尔蒂斯坦非常闭塞。但是，巴基斯坦独立和几十万穆斯林死于印度教徒和锡克教徒屠杀的消息还是传遍了斯卡杜的各个河谷。有关的详细消息是数百名冬初外出做工、夏天再返回的巴尔蒂人带回来的。巴基斯坦的成立给正处于水深火热之中的巴尔蒂人带来一线光明，他们希望加入巴基斯坦，并认为这是摆脱道格拉统治的唯一途径。与此同时，查谟——克什米尔土邦军队的穆斯林军官和士兵们也开始酝酿武装起义，以加入巴基斯坦。

1947年7月，道格拉政权的第六查谟与克什米尔步兵营

驻守本吉（Bongj）。该营辖5个连，其中2个穆斯林连，2个锡克与道格拉连，一个司令部连。其中c穆斯林连的一个排驻守斯卡杜兵营，共50人，由穆罕默德·丁少校率领。自1840年以来，这是第一次由纯穆斯林军队驻守斯卡杜。

早在查谟时，穆罕默德·丁少校、米尔扎·哈桑·汗上尉和另外一些穆斯林军官就举行过秘密会议，决心在驻地举行武装起义。到达斯卡杜后，他们就积极开始准备。他们以请客吃饭、打猎等名义联络当地王公和民众，争取他们的支持。当时，斯卡杜只有副专员、几个职员和锡克商人不是穆斯林，区长、副区长、警察局长等全是穆斯林，要举行武装起义并不困难。但因道格拉大王对于加入巴基斯坦还是印度举棋不定，故穆罕默德·丁暂时按兵不动，等待时机。

斯卡杜的非穆斯林听到一些起义的风声，惊恐万状地要求副专员保护他们的生命财产安全，调派非穆斯林军队前来。副专员便给道格拉政权去电，要求援助。另外，原与穆罕默德·丁有联系的斯卡杜王公穆罕默德·阿里·沙也害怕起来，致电道格拉大王，要求他设法控制局势。

由于副专员和王公的电报，道格拉当局于1947年10月将穆罕默德·丁召回查谟，调本吉忠于道格拉政权的奈格·阿拉姆上尉接任，将艾哈桑·阿里（Ahsan）少校从斯里那加调往本吉，并下令列城兵营的塔巴中校率领85名锡克士兵赶往斯卡杜。

穆罕默德·丁走后，斯卡尔当局开始审问帮助穆罕默德·丁与当地人联络的三等兵罗斯德姆·阿里，正在这时，1947年11月1日，吉尔吉特发生了革命。

（二）吉尔吉特的独立

（1）吉尔吉特简况

巴尔蒂斯坦和吉尔吉特的独立运动首先在吉尔吉特取得成功，这不是偶然的。吉尔吉特的独立，为解放巴尔蒂斯坦创造了条件。为了说明这个问题，我们不得不先回顾一下吉尔吉特的情况。

吉尔吉特（Gilgit）一词据说源于梵文，但几种说法各有不同。一种说法认为源于梵文词Girt，意为"山地"，后来演变为Gilgit；另一种说法认为源于Girigirt，意为"群山上掉落下来的地方"，因为吉尔吉特河谷地处三大山脉之间；还有一种说法认为源于Gilgot，意为"墓地"，因为古代这里曾发生过多次血战；也有人认为源于Gilgasht，意为"花园"；当地人的希纳语称这里为Gilit，所以也有人说是道格拉人为发音方便，将Gilit念成了Gilgit。

1838—1840年，纳加尔王公西甘达尔·沙（Sikandar Shad）统治着吉尔吉特。1840年，雅辛（Yasin）王公戈赫尔·阿曼（Gohar Aman）攻占吉尔吉特。西甘达尔·沙之弟格里姆·汗（Karim Khan）逃至阿斯托尔，于1842年引锡克军队驱走戈赫尔·阿曼，吉尔吉特逐为锡克政权所有。1846年，在第一次英锡战争中失败的锡克人将克什米尔、哈扎拉、吉尔吉特等地区割让给英国人。英国人又将吉尔吉特卖给了古拉柏·辛格。1852年，戈哈尔·阿曼又攻占吉尔吉特，并伏击了5000人的道格拉援军，自此一直统治了8年。1861年至1866年，道格拉军队先后攻占吉拉斯、雅辛、达丽尔等地，建立了Wazarat-e-Gilgit。

19世纪末，沙俄向中亚的扩张引起了英国政府的恐慌，为了和沙俄进行争夺，英国政府决定将吉尔吉特及其周围的纳加尔、洪扎、戈比斯、雅辛等地置于自己的控制之下。为此，他们于1877年和1889年两次在吉尔吉特设立了英国政治代理专署（第一个曾于1881年撤消），派遣了政治代理。1891年。英国人还以血腥的手段镇压了洪扎和纳格尔部族人民的反抗。1935年，英国政府又从克什米尔土王手里租借了吉尔吉特，为期60年。

政治代理专署建立后，便在吉尔吉特组建了一支地方武装，称作Levies。1913年，解散了Levies，另建吉尔吉特地方军，辖3个连。1935年，又扩展为8个连。连长由当地头人或王公子弟担任，称作“副王委任的军官”，简称V.C.O。地方军的司令由英军少校、上尉或中尉担任。司令部设在吉尔吉特。

（2）吉尔吉特的独立

直到1947年印巴分治之时，吉尔吉特一直处在英国政治代理专署的控制之下。分治以后，英国人便将吉尔吉特交还查谟——克什米尔土邦的玛哈拉贾（大王）。

1947年7月，参加了土邦军队的W·A·布朗（W·A. Bran）少校到达吉尔吉特，接管吉尔吉特地方军。8月1日，坎萨拉·辛格（Ghan sara Singh）准将作为总督（Governor）抵吉尔吉特，接管英国政治代理R·N巴可的权力。

随着坎萨拉·辛格的到来，传言土邦军队要进驻吉尔吉特兵营，从而引起了地方军的不安。他们可能被解散，也可能被合并。不论是何种前途，其地位都将降低，甚至变成无

业人员。在当时，当一名V. C. O已经成为当地王公和米尔家属子弟的一种荣耀，当地方军的士兵则是普通民众的荣耀。地方军的前途问题，涉及面很广。

1947年8月，一部分军官在巴布尔·汗(Babar Khan)军士长（Snbedar）主持下举行了会议。根据会议的决议，巴布尔·汗会见了总督，要求澄清V. C. O的地位，并提出为什么要将地方军驻守了50多年的兵营交给土邦军？总督答复说，地方军不会解散，只是解除其防务职责，土邦军一时也不会来。至于V. C. O的地位，因为地方军不是正规军，当然要低于土邦军的J. C. O（Jnnior Commissioned Officer）。

1947年8月14日巴基斯坦宣告成立，地方军的穆斯林军官们一心想加入巴基斯坦。9月份，他们在巴布尔·汗主持下，决定在道格拉政府军调来前推翻道格拉政权的统治。他们瞒着王公和米尔们，争取了一批军官和士兵，并写信与巴基斯坦领导人联系。地方军的一名士兵艾米尔·贾汉达特·沙（Amir Jahandad shah）步行了两星期，把信投到了最近的阿博塔巴德（Abbottabad）的邮局。至10月的第三周，他们已作好了一切准备，但未确定起义日期。

1947年10月26日，查谟——克什米尔土邦的玛哈拉贾签字加入印度。10月31日，坎萨拉·辛格总督要求驻守本吉的阿卜杜尔·马吉德（Abdul Mrjid）中校派一个非穆斯林连到吉尔吉特去，因为他已经听到了一些风声。惧于当地人民的情绪，阿卜杜尔·马吉德不敢派非穆斯林连去，而是按照艾哈桑·阿里少校的建议，派米尔扎·哈桑·汗带一个穆斯林连星夜赶往吉尔吉特。而米尔扎·哈桑·汗恰恰是一个狂

热的巴基斯坦支持者，后来起了很大的作用。

当晚（10月31日）6时，地方军的军官们决定于晚10点发动起义。他们抓住了布朗少校，劝说他站到了V. C. O一边，包围了总督府。经过战斗，坎萨拉·辛格被迫投降。

11月1日，吉尔吉特宣布独立。起义者宣布成立一个名为"吉尔吉特共和国"的临时政府和一个革命委员会，并给巴基斯坦政府发电，要求加入巴基斯坦，请政府派代表来吉尔吉特。

1947年11月16日，巴基斯坦政府的政治代表萨达尔·穆罕默德·阿拉姆·汗（Sardar Muhammad Alrm Khrn）乘飞机抵吉尔吉特，接管政权。

从11月1日至16日，米尔扎·哈桑上尉掌握着吉尔吉特的实权。他在10月31日夜将连队留在半路上阻击可能来自本吉的军队，自已赶往吉尔吉特，并于次日担任了军队总司令。

（三）巴尔蒂斯坦的独立

1.占领本吉兵营

吉尔吉特已经独立，但相距56公里的本吉的道格拉军队还毫无所知。革命委员会决定攻其不备。他们于11月1日晚以布朗少校的名义命令驻在吉拉斯的三个排控制久格罗德（Jugiot）村和船只，并占领阿斯托尔至本吉以及本吉至吉尔吉特路上的大桥。同时，又以总督名义召见本吉守军指挥官阿卜杜尔·马吉德·杜拉尼中校，并于次日在半路上将其抓获。另一位军官艾哈桑·阿里少校送家属去吉尔吉特，也被逮捕。此外还以总督名义给本吉的军队指挥官们写信，声

称整个地区已为部族军队占领，要他们投降。本吉周围的居民四散逃难，也说部族军队已经开到。在这种情况下，加上两座重要桥梁的守军被歼，道格拉军队仓惶逃跑。一些留下来的穆斯林军官和士兵于11月4日晨迎接了米尔扎·哈桑·汗及其部队，本吉兵营不战而得。

2.隆多的独立

从本吉逃跑的部分道格拉军队企图经隆多逃往斯卡杜。米尔扎·哈桑·汗派人通知隆多王公穆罕默德·阿里·汗截击，王公立即组织力量伏击，俘虏26人，缴获大批武器。

11月13日，米尔扎·哈桑·汗的两名信使到达斯卡杜，向奈格·阿拉姆上尉递交合信件。米尔扎·哈桑·汗在信中介绍了吉尔吉特发生的革命，并要他在斯卡杜发动革命。但奈格·阿拉姆立即报告了副专员，并于14日率领军队和警察突袭隆多。他没收了王公及其亲信的武器，进行了搜索。由于他手下的穆斯林士兵通风报信，搜索遭到失败。

这时，道格拉援军已开到斯卡杜。奈格·阿拉姆奉命在切利构筑防御工事。隆多王公一方面组织300多人在印度河两岸构筑工事，控制了隆多绝大部分地区。另一方面向米尔扎·哈桑·汗求援。由于吉尔吉特的军队正在整编，加上冬季大雪，交通困难，援军直到1948年2月才到。在这一段时间里，奈格·阿拉姆的部下和王公的人互通声气，虚张声势，共同制造假象，欺骗奈格·阿拉姆。最后，他们逮捕了奈格·阿拉姆，将他交给了从吉尔吉特来的自由军。

3.一打斯卡杜兵营

1947年12月，穆罕默德·阿斯拉姆（Muhammad Aslam）少校被任命为吉尔吉特地方军司令。接着对部队进行

了整编，分成4个联队，每个联队400人。士兵进行了极为短暂的训练。

阿斯拉姆少校（化名为巴夏上校，Prshr）从A联队抽调100人，从D联队抽调150人，组成了一支部队，代号“野山羊军”，由艾哈桑·阿里指挥。该部队于1948年1月29日于赫拉毛希集结，然后向巴尔蒂斯坦进军。2月8日，部队到达东戈斯（Tungus），11日凌晨包围了斯卡杜兵营。

这时，敌人还在睡梦之中，只有20多只穆斯林士兵跳窗出来投奔了自由军。于是，自由军派人从窗户进去，反锁各营房的大门，并在兵营大门外安排人制伏哨兵。反锁营房的任务还算顺利，但最后发信号弹时却发错了，外面的伏兵未能及时进入，还惊动了敌人的哨兵，双方发生枪战。

与此同时，久受压迫的斯卡杜镇居民也起来响应自由军。副专员拉拉·阿默尔·纳特（Lala Amar Nath）被杀，非穆斯林，甚至妇女、儿童也遭到屠杀。后来，艾哈桑·阿里制止了这种滥杀的做法。

因为自由军缺乏经验，又没有重武器，抵挡不住敌人的火力，许多人自行退却。艾哈桑·阿里少校只好下令全部撤退。撤退时十分混乱，整个部队七零八落。

自由军撤退后，道格拉军队于中午十二点出了军营，在全城大肆搜捕、屠杀。但他们不知虚实，不敢追击。只是大量抢劫粮食和日用品，运到军营里储存起来。约500名非穆斯林也躲入军营。

只有继续斗争才有出路。当地王公们派出代表团追赶自由军，要求他们回师，或留下武器弹药。他们还保证提供兵员、给养、苦力和情报。艾哈桑·阿里同意回师，但要求一

星期的整顿和准备时间。为了迷惑和监视敌人，12日在克尔福久堡的山顶上构筑工事。施放冷枪。因此，道格拉军队始终不敢远离兵营。至2月的第三周，当地居民也作好了一切准备，以支援自由军。

4.解放希格尔

自由军进军斯卡杜时，希格尔王公将12家锡克商人抓了起来。自由军撤退后，他们赶到古姆拉（Qumra），要求自由军支援。艾哈桑·阿里便派了一个排去希格尔。2月12日，希格尔升起了巴基斯坦的旗帜。王公组织了一批青年志愿兵，并提供了大批粮食和食品。

5.二打斯卡杜兵营

艾哈桑·阿里的部队在格姆拉休整了三周，并从吉尔吉特运来了迫击炮，部署在克尔福久山上。2月最后一周，再次包围斯卡杜兵营。当地民众建立起了从斯卡杜直至格尔吉尔的情报网，能迅速了解敌人的动向。

为了增援斯卡杜的道格拉军队，法基尔·辛格（Fagia Singh）准将率领350名士兵、600名苦力、200匹马和大批弹药从格尔吉尔出发。艾哈桑·阿里少校及时获得了这一情报，决定在斯卡杜以东19公里处的图尔戈伯里（Thorgop-i）进行伏击。

自由军于1948年3月16日完成了伏击部署。敌人于3月19日进入伏击圈，遭到伏击，损失惨重，只逃走一百多人。法基尔·辛格准将也受了伤。自由军缴获了大批武器弹药和给养。

3月24日夜里，自由军向斯卡杜兵营发起攻击，占领了许多外围阵地。但敌人已作好固守准备，故未能攻下兵营。

对斯卡杜兵营的围困一直持续到1948年8月14日。

敌人的另一支部队从格尔吉尔出发，增援斯卡杜。艾哈桑·阿里少校选择了距斯卡杜45公里处的塞尔米格（Sermik）进行伏击。敌人于4月7日到达梅赫迪阿巴德（Mehdiabad），4月9日向塞尔米格进发。由于法基尔·辛格准将的部队惨遭覆灭，敌人十分谨慎。伏击战士汲水走出的一条小路引起了敌人的怀疑，导致提前开火。敌人后撤至梅赫迪阿巴德，构筑工事，顽强抵抗，战事十分激烈。艾哈桑·阿里于4月28日亲自赶往梅赫迪阿巴德指挥。不久，由于格尔吉尔解放，敌人遂于5月16日半夜逃离梅赫迪阿巴德。逃敌在克尔门河谷又连遭伏击，伤亡惨重。残敌从山路逃窜，一个月后才逃回到斯利那加。

6.格尔吉尔和德拉斯的解放

正当斯卡杜一线激战之时，阿斯拉姆上校鉴于夏季来临，通道增多，便将指挥部移往阿斯托尔。为减轻敌人对斯卡杜的压力，他先派B联队攻打班迪普拉（Bandipura），由于敌人出动飞机、大炮、坦克反攻，只好退却。此后，他又命C联队经德沃萨依高原突袭，夺取德拉斯和格尔吉尔，切断敌人的供应线。

C联队官兵连同苦力共450人，代号“爱斯基摩军”。他们于4月底渡过布尔济尔河，冒着严寒，踏着15尺深的积雪，于5月5日抵达古纳尔（Kunar）。他们在古纳尔制订了攻击计划，分三个连分别攻打德拉斯兵营、卡罗尔（Kharul）桥和格尔吉尔。5月9日半夜，各连到达攻击位置。经过激战，格尔吉尔的敌人向苏罗和列城方向逃窜。5月11日，自由军即将指挥部移往格尔吉尔。但德拉斯的战斗持续

了将近一个月，敌人于6月5日夜里逃往克什米尔，于半路遭到伏击。德拉斯终于得到解放。

7.进军拉达克

攻占德拉斯后，6月8日便向祖吉山口进攻。该山口长3公里，地形十分险要。自由军的两个连跋涉3天3夜，于6月17日占领敌军指挥部后面5公里处的高地，前后夹攻。经3周激战，终于占领了山口，切断了斯利那加至拉达克的唯一通道。

列城原驻有敌军一个连，后来加上各地败兵，加起来约有一营兵力。6月12日，巴布尔·汗中尉将围困斯卡杜兵营的任务交给地方志愿人员，自已率500人分两路直取列城。敌人惊慌失措，撤出了列城。巴布尔·汗正要进城，突然接到指挥部就地防守的命令，只好在距列城4哩处构筑工事据守。3天后，道格拉军队重新占领了列城。

努布拉（意为“花园”或“绿色河谷”）是从克什米尔和拉达克通往叶儿羌和喀什噶尔的商道的必经之地，自由军于5月末向努布拉进军，占领了一些地方，但由于敌人猛烈反扑，未能进一步推进。

8.攻克斯卡杜兵营

从1948年2月末起，斯卡杜兵营一直处于自由军和当地志愿兵的包围之中。从6月26日起，印度空军多次空投给养’直至8月7日。由于受过训练的部队都上了前线，又组织了500人的地方自愿兵，进行警戒，防止敌人空投伞兵，重占斯卡杜。

为了攻克兵营，从阿斯托尔运来了两门大炮。由于山路崎岖难行，大炮是拆卸后运输的，运输过程中还死了5个人。

从8月11日晨开始，两门大炮用25磅的炮弹向兵营连续轰击。由于天气恶劣，敌机不能前来轰炸和空投给养，敌军军官和55名士兵于8月14日晨开门投降。另有200人于夜里逃跑，后被抓获130人。

8月26日，在斯卡杜马球场举行了庆祝大会。

9.败退与停火

1948年7月末，阿斯拉姆上校被调走，另换古拉姆·毛希乌丁·吉拉尼（Ghulam Mohyuddin Gilani）上校任吉尔吉特地方军司令。新司令对这一地区的地理毫不熟悉，一上任便下令停止进攻，就地防守，等候他的视察。这就给了七零八落的敌人重新组织的机会。10月份，艾哈桑·阿里少校也因病为伊斯迈尔（Ismail）少校接替。从此，战场上的形势便开始走下坡路。根本的转折点便是祖吉山口的失守。

自由军本来已经巩固了对祖吉山口的占领，有3个连据守要地。从9月1日起，印度空军对祖吉山口连续轰炸了6天，于7日投入3个营进攻。但遭到伏击，死伤200余人。9月13日半夜，敌人又投入4个营进攻，仍被击退。

两次攻击均遭失败，敌人便在祖吉山口以西修建房子，给人以固守的印象。与此同时，他们在列城修建机场，空运军队和给养，并通过间谍散布要在列城发动大规模进攻的谣言，以迷惑自由军。另一方面，敌人在大炮轰击的掩护下，用炸药炸开岩石，修了一条26公里的道路，通往祖吉山口，准备在祖吉山口决战。

古拉姆·毛希乌丁·吉拉尼于10月15日抵达格尔吉尔视察，而后又去祖吉山口视察。他为敌人的假象迷惑，加上该

地区已开始下雪，交通中断，便认为在春天到来前，敌人不会在祖吉山口进攻，现在需要解决列城的战事。尽管艾哈桑·阿里少校指出，只要积雪不到一码，敌人就有进攻的可能。他还要求提供反坦克武器。但这些意见都没有受到重视。不仅如此，祖吉山口的精锐部队都被调往列城，只留下200人防守。

1948年11月1日，敌人3个营在坦克掩护下大举进攻，同时还有炮火和飞机的支援。守军坚持了一天，最后只好撤退。11月15日，敌军占领了德拉斯，并进而占领了格尔吉尔。从格尔吉尔撤退时，吉拉尼上校下令列城地区的部队撤退。于是，列城于11月17日解围，努布拉的军队也撤回了。

12月10日，吉拉尼上校从斯卡杜回到吉尔吉特。3万平方里已解放的土地又被敌人占领。

1949年1月1日，在印、巴政府的共同安排下实行停火。

五、文 化

（一）巴尔蒂语

巴尔蒂人所操的语言为巴尔蒂语（Balti）。关于这种语言，《民歌》说：“巴尔蒂斯坦的语言基本上就是藏语，除巴尔蒂斯坦外，这种语言还通行于拉达克、不丹、锡金、穆斯丹格（Mustang）、尼泊尔的希尔巴（Sharpa）等地区，以及中国的西藏、云南、四川、甘肃、青海，虽然那里的语言已经略有变化。据估计，操这种语言的人数有280万人。巴尔蒂斯坦的语言受到阿拉伯语、波斯语和乌尔都语的

很大影响，其文字是取自于天城体梵文的佛教梵文（Buddhi Sanskrit），其书法称之为Igay Agay，但这种文字在巴尔蒂斯坦已经失传。”

《一瞥》指出：“巴尔蒂语同北亚诸语言中在锡金、西藏、拉达克使用的那一支有关。从语言和种族上来看，巴尔蒂斯坦和这些地区属于一个整体。从宗教和政治上来说，巴尔蒂斯坦和西藏及拉达克也曾经是一个整体。专家们认为，在某种程度上，这种语言在巴尔蒂斯坦保存了其最初的形式，而在其他地区，则随着时代的变化发生了许多变化。现在锡金、西藏和拉达克仍通行伊斯兰教传入之前在巴尔蒂斯坦也通行过的文字。这种文字实际上是公元7世纪时从梵文天城体学来的。那时候就用这种文字进行宗教教育、写诗、写信。当时教育很不普及，只有少数上层阶级人士和喇嘛懂得这种文字。伊斯兰教传入巴尔蒂斯坦后。给这种语言带来了大量阿拉伯语和波斯语的宗教语汇，这种文字便自行失传。人们认为它是佛教的东西而不再发生兴趣。至今已失传500年之久，以至人们已将它全然忘却。后来，人们出于宗教信仰，又用波斯字母来记录巴尔蒂语，但波斯字母未能完全表达巴尔蒂语的因素，无法正确读音。本来可以增加一些符号以弥补这些缺陷，但至今没有人予以重视。据了解，有人曾发明了一套字母以解决这些困难，但终因不完善而未能通行。巴尔蒂语语法最早由一位英国传教士F·D瑞德于1935—1940年用英文写成。为了记录这一语言的全部语音，他在英文字母上增加了一些专门符号。巴尔蒂语现在只剩下了口语，没有用这种语言写出一本艺术的书，也没有翻译一本

书。① 直到今天，除了广播节目和巴尔蒂诗歌之外，尚未用巴尔蒂语写过一点东西。伊斯兰教传来以后，许多阿拉伯词和波斯词进入巴尔蒂语，其中大部分已为巴尔蒂语吸收。

（二）诗歌、民歌、民间故事

1.诗歌

巴尔蒂语中称诗为“赫罗”（Khlu）。伊斯兰教传入以前，赫罗共分4类，印拉吉央赫罗（Rgyang Khlu）、兹德隆赫罗（Zdrung Khlu）、佛陀赫罗（Bod Khlu）及赫罗（Khlu）。

拉吉央赫罗是4种赫罗中最重要的一种，意为“诗歌的首领”。Rgya是前缀，表示“第一”、“伟大”等意。拉

---

①有人曾将《圣经》译成巴尔蒂语，但操巴尔蒂语的人中并没有基督教徒。——《一瞥》原注01840年之后，开始和未分治的印度斯坦有了来往，一些乌尔都语词汇也开始渗入巴尔蒂语。1948年并入巴基斯坦后，乌尔都语和英语词汇更是大量进入巴尔蒂语。现在，除了边远地区外，已没有人讲纯粹的巴尔蒂语。巴尔蒂斯坦各河谷的语调各不相同，同乌尔都语、波斯语和英语相反，巴尔蒂语里不称“母语”而称“父语”——“法·瑟格德”（Fah Skat）。

《民歌》和《一瞥》都对古代的巴尔蒂文作了简单介绍。从介绍中可以看出，这种文字就是藏文。它的30个辅音字母、6个拼写外来语的专用字母、元音符号的名称和位置、分音点和分章句的符号完全一致。《一瞥》还对语法作了介绍，包括构词法、声调、标音等等，这里就从略了。

吉央赫罗是一种自由诗，不受韵律的约束。其首联或首联的第二句有时在每阙后重复一遍。这种诗歌的主题包括历史、战争、爱情、赞颂、谴责、悲痛等等，有时也通过诗里叙述的事件暗示某种秘密的信息。

也有人认为，“拉吉央赫罗”就是“民歌”之意，诗歌中的词都是地道的巴尔蒂词，能够反映一定的历史情况。

“兹德隆赫罗”意为“故事诗”。在漫长的冬季，人们常常聚在一起讲述故事。当需要表达对于某个人物的情感时，就用诗的形式，这种诗就叫“兹德隆赫罗”。这种诗有一定的韵律要求。

“佛陀赫罗”是佛教时代用于传播佛教的巴尔蒂诗，伊斯兰教传入后已经失传。

除以上3种外，其余的诗均称“赫罗”，为第四种。

伊斯兰教传入巴尔蒂斯坦后，没有出现新的兹德隆赫罗。现存的诗歌都很古老，已有若干世纪之久。因此，这些诗歌的创作者已无从查考。关于旧的赫罗，也没有诗人的材料。

至于拉吉央赫罗，从诗里的人名、事件可以推测一点作者的情况，但只有少数几首诗有一点关于诗人的简单材料。

可以看出，赫罗和拉吉央赫罗的诗人中有不少女性。

伊斯兰教的传播带来了新的诗歌形式和新的主题。最初的宗教诗，叫“胡达比赫罗”（Khudaapi Khlu）、“先知比赫罗”（Rasulpi Khlu）、“伊玛目比赫罗”（Imampi Khlu）等，显然是赞颂真主、先知穆罕默德和众伊玛目的颂诗。后来，“赫罗”的名称不再用于此类颂诗，只用于歌曲、爱情诗等。

随着伊斯兰教的传播，巴尔蒂诗歌里也有了Qasida、

Marsiyah、Nauhah、Goshwara、Hajv、Qit'ah、Bahr-e-tavil、Fard等多种形式。这些诗歌都是在波斯语诗歌的基础上产生的，有些还起源于阿拉伯诗歌，连名称都是波斯语或阿拉伯语的。如Qasida原是早期阿拉伯的一种颂诗（汉译“格西特”或“格绥德”），用于“夸耀自己、颂扬自己的部族，讽刺敌人或敌对团体，或者赞美某一个恩主。”伊斯兰教产生以后，又用于赞颂先知穆罕默德，后来又用以赞美帝王。波斯语的Qasida就是在阿拉伯格西特的基础上产生的。这种诗歌传到南亚次大陆以后，又产生了乌尔都语的Qasida、巴尔蒂语的Qasida等等。

Marsiyah是一种哀悼诗，主要是哀悼和赞颂死者，也用于哀叹国家和民族的灾难与不幸。阿拉伯语、波斯语和乌尔都语文学中都有大量哀悼诗。Marsiyah本身是一个阿拉伯语词。Nauhah也是一种哀悼诗或挽歌。

Hajv也是阿拉伯词，并为波斯语和乌尔都语所吸收，这是一种讽刺诗。Qit'ah也是阿拉伯语，意为“片断”，从其内容和形式看，有些人认为这是Qasida的一部分，故以此名称之。一首Qit'ah至少要有两联，多则不限。

据《一瞥》介绍，巴尔蒂Qasida、Marsiyah、Nauhah、Hajv等在形式上和乌尔都语的抒情诗——“厄扎尔”基本一样，首联的两句必须符合韵律的规定，其余各联的第二句也要求押韵。厄扎尔（Ghazal）是一种起源于阿拉伯的抒情诗，在波斯语诗歌和乌尔都语诗歌中也占有重要地位。每首诗以7至15个联句组成，全诗不一定有中心思想，基本上每一联或两联构成一个意思单位。在结尾的一联中要出现诗人的笔名，因而是一种严谨的格律诗。但《一瞥》又

指出，Nauhah、Na'at（赞颂先知穆罕默德的颂诗）和Managib（颂词）有时也系用三行、四行、五行、六行诗的形式。此外，Nauhah还有别的形式，现代巴尔蒂Nauhah基本上按厄扎尔的规则创作。

Goshwara就是波斯语诗歌中的Masnavi，亦印叙事诗，叙述故事、战争、历史等。这种诗的韵律要求要松一些，各联的韵可以不同，但每联的两句必须遵循韵律要求，全诗可短可长，比较自由，适宜表现较多的内容。

Bahr-e-tavil意为“长韵”，除了叙述故事、战争、历史外，还有劝诫的内容。这种诗每段可有数十句，各段用韵不同，但每段之内需全部或部分押韵。每段末句之后还要缀以Ra作为韵脚。

巴尔蒂诗歌采用了各种修辞手段和语言技巧，达到了很高的艺术水平。

1840年以后，随着独立的丧失和道格拉人的统治，产生了一种普遍的悲观气氛，其结果，宗教诗大为发展，使巴尔蒂诗歌开始了一个与以前不同的时代。艾哈默德·沙的四个儿子在和父王一起被俘之后，大大地发展了厄扎尔、格西特、Marsiyah、Nauhah的水平。希格尔王公海德尔·汗和他的儿子也是著名诗人，在诗歌中激励巴尔蒂人起来粉碎道格拉人强加于他们的枷锁。艾哈默德·沙的儿子侯赛因·阿里·汗·穆希卜（Husain Ali Khan Muhib）的诗歌流畅含蓄，富有蕴意，被认为是巴尔蒂人的民族诗人。

2.民歌

民歌是巴尔蒂民间文学的瑰宝，由于一直靠口头传播，

因此散失甚多。近年来，有关人员进行了搜集整理，巴基斯坦报刊也有所介绍。

《一瞥》搜集了107首民歌的题目，《民歌》发表了50首民歌的全文和译文。两书题目相同的民歌有37首。

从《民歌》发表的50首民歌来看，巴尔蒂民歌大致有以下特点：

（1）每首民歌都有题目，以人名居多，亦有以地名为题的。

（2）每首民歌都有一定的背景，有的与历史事件有关，有的则与优美的民间故事相联系，许多民歌就是故事中的人物为表示某种情感而唱的。

（3）每首民歌都是唱的，有一定的调子，表现特定的情感，唱时有乐器伴奏。

（4）重复的语句较多。

这50首民歌表明，巴尔蒂民歌的题材十分广泛，既有政治与历史题材，也有爱情、别离、婆媳矛盾、孤女与后母矛盾等日常生活的题材，多方面地反映了这里的社会生活和人们的情感。

例如，在“石头的孔雀王”（Brāq Mayurcho）中，反映了人们对年轻无能的王公的不满和忧虑。

哎，我的强有力的猎人的儿子！
哎，我的石孔雀王！
从未上过鞍辔的马，
怎能骑着它（在马球场上）驰骋击球？

哎，我的强有力的猎人的儿子！

哎，我的石孔雀王！
从未套过犁杖的牛犊，
怎能要它从田地的这一头犁到那一头？

哎，我的强有力的猎人的儿子！
哎，我的石孔雀王！
从未学过捕猎的小狗，
怎能要它去追逐野山羊？

哎，我的强有力的猎人的儿子！
哎，我的石孔雀王！
还没有戴过萨哈拉① 的王子，
怎能担负起管理王国的重任？

另一首“戈里特姆王”（Cho hGoritham）则歌颂了布迦王的祖父戈里特姆（13世纪时）和首相艾尔巴尔代（Albalday）治国有方，国家富足。

哎，戈里特姆王！
在你和艾尔巴尔代的时代，
在这吉庆的年月，
杏仁油就象江河一样流淌。

哎，戈里特姆王！

---

①萨哈拉是迎亲队出发前戴在新郎头上的一种面幕，一般以一条条金箔和花串做成。

在你和艾尔巴尔代的时代，
在这吉庆的年月，
大块的黄油代替了石头。

哎，戈里特姆王！
在你和艾尔巴尔代的时代，
在这吉庆的年月，
每头母山羊都下了双羔。

哎，戈里特姆王！
在你和艾尔巴尔代的时代，
在这吉庆的年月，
每头母牛都产下了双胎。

海德尔·汗·艾玛贾是希格尔的王公，1840年，拉达克和巴尔蒂斯坦被道格拉人侵占之后，他曾起兵反抗。后因叛徒出卖被俘，死于查谟狱中。他被俘之后，人们对他十分怀念，一首名为“海德尔·汗王”（Cho Haidar Khan）的民歌这样唱道：

我来到杏园，
（只见）满园杏儿已经成熟。
我的年轻人不在这里，
连杏儿也不再有滋味。
哎，海德尔·汗王！

我来到苹果园；
（只见）满园苹果已经成熟。
我的年轻人不在这里，
连苹果也不再有滋味。
哎，海德尔·汗王！

我来到梅瑰园，
（只见）满园梅瑰花已经开放。
我的年轻人不在这里，
这梅瑰花也不再鲜艳。
哎，海德尔·汗王！

隆多河谷有一个叫德里古的村子，印度河就从村边流过，河对岸有一个村子叫赫尔布。德里古村的一个少女和赫里布村的小伙子希朗格·巴迦杜尔相爱，但高峻的群山、深邃的河谷和印度河的急流使他们难于相会。一首民歌这样表达那位多情少女的心情：

我的希朗格·巴迦杜尔，
一条大河将你我分隔。
能够飞越大河的水鸟们，
你们是多么幸运！

我的希朗格·巴迦杜尔，
高耸的山岩将你我分开。
能够翻山越岭的野山羊，

你们是多么幸运！

我的希朗格·巴迦杜尔，
险峻的峡谷将你我隔开。
你越过这险峻峡谷而来，
你是多么的幸运！

一个名叫艾尔祖的猎手，猎取野山羊时爬上了悬崖峭壁，再也无法下来。猎人已经绝望了，他的妻子鼓励他拿出勇气来，猎手从悬崖上奋身跳下，摔得粉身碎骨，但他的心却跳到了妻子怀里。他妻子鼓励他的话是一首歌，名为“林格巴·阿尔祖”（Lingpa Arzu）。

我的矫健机智的阿尔祖，
你的仇敌在看你的笑话。
我的胆小的阿尔祖，
你失去了勇气。
如果我们两人一条心，
你就往我的披单上跳吧！

我的矫健机智的阿尔祖，
硕大的野山羊在看你的笑话。
我的胆小的阿尔祖，
你失去了勇气。
如果我们两人一条心，
你就往我的披单上跳吧！

我的矫健机智的阿尔祖，
山间的鹿在看你的笑话。
我的胆小的阿尔祖，
你失去了勇气。
如果我们两人一条心，
你就往我的披单上跳吧！

我的矫健机智的阿尔祖，
山上的雪鸡在看你的笑话。
我的胆小的阿尔祖，
你失去了勇气。
如果我们两人一条心，
你就往我的披单上跳吧！

1700年至1746年间，一位名叫“克里·苏丹”（Khari Sultan）的国王统治着格尔吉尔和克什米尔之间的苏罗格尔赛（Suru Karsay）地区，藏语中称国王的宝座为Khari。克里·苏丹王娶王后时曾下令全体臣民均可参加其婚礼。格尔德赛的一个村子里有一个孤女，她很想看看国王的婚礼盛况，但后母却让她看守门户和牲畜。可怜的孤女唱道：

住在山巅的鹿带着孩子来到山下，
来参加克里·苏丹王的婚礼，
我这没有爸爸的却得去爸爸的牧场牧放山羊。

住在绿色山谷中的雪鸡带着孩子飞到山外，

来参加克里·苏丹王的婚礼，
我这没娘的孤儿却得去爸爸的牧场牧放绵羊。

住在山腰的石鸡带着孩子飞到山下，
来参加克里·苏丹王的婚礼，
我这没有舅舅的孤儿却得去爸爸的牧场牧放奶牛。

名为“克里·苏丹王”的这一民歌共有3首。在第二首歌中，参加完婚礼回到村里的乡亲们对孤女的不幸表示同情。在第三首歌里，孤女希望能得到国王的帮助。这首歌传到了王宫，国王得知原委以后，便让新婚的王后回娘家去，他要重新举行一次婚礼，以满足这个孤女的愿望。

3.民间故事

民间故事也是巴尔蒂民间文化的重要组成部分，《一瞥》列出了57个（组）故事的题目。这些故事世代相传，反映了这里古老的文化和宗教。大部分故事是当地的，也有一些是从伊朗和印度传来的。

故事发生的地域有突厥斯坦（Khor Yul）、吐蕃（Hla Xul）、拉达克（Buddhyul）、克什米尔（Khachul）、Broq Yul、Dray Yul、Truan（突厥斯坦之旧称）、罗马、希腊、埃及、印度、中国等等，此外还有仙女所居之处Pristan（Pri即仙女）。

最长的故事是格萨尔的传说，有12章。

（三）宗教

1. 早期宗教

关于巴尔蒂斯坦早期的宗教情况，还缺乏足够的资料。

据推测，这里的人们信奉过印度教、佛教、袄教、苯教（B on chos）也在这里发生过重要影响。

佛教的传播者们在巨大的岩石上刻下了自己的宗教信条和佛像。有一个佛像雕刻至今仍保存在斯卡杜的门特尔（M an thal）。

在巴尔蒂斯坦的古代宫殿、修行处、清真寺、古堡的门上和屋顶上，至今仍可看到卐符号。在古代，卐作为吉祥的符号在巴尔蒂斯坦十分流行。在巴尔蒂语中，卐符号亦被称为雍仲（yung Drung）。在佛教时代，人们在白布上用麦粒摆成卐图形，让新郎、新娘坐在上面，认为这能保佑他们的共同生活过得美满、安宁、丰足。按照巴尔蒂人的信仰，这个符号也被当作“生命之水”的象征。

据当地传说，这里的苯教后来为喇嘛教取代。巴尔蒂斯坦各地都建立过寺院。伊斯兰教传入后，这些寺院或被摧毁，或在那里建起了清真寺。

2．伊斯兰教的传播与发展

公元14世纪的最后四分之一世纪，伊斯兰教通过伊朗传教士传入巴尔蒂斯坦。人们一般都将伊斯兰教传入这一地区同阿米尔·卡比尔·赛义德·阿里·哈姆达尼（Amir kabir Saiyid Ali Hamdani）联系在一起。公元1373—1382之间，他带着数百名信徒和学者三次到克什米尔。由于他的努力，人们逐渐接受了伊斯兰教。他在克尔东格（khar dong）建了一座清真寺，接着在斯卡杜的格姆巴（Gamba)建了一座可供聚礼的清真寺，后来又在侯赛因河巴德（Husai-nabad）即凯伯琼格（khep Chung）建了清真寺。他从斯卡杜来到希格尔，把伊斯兰教一直传播到巴拉尔杜。在希

格尔，他先后建了艾姆布里格（Amburik）清真寺和恰伯隆吉（cha Bronji）清真寺。在此期间，他还写下了两部著作《亲属的馈赠》（Al Muddat-ul-Qurba）和《国王的宝库》（Zahirat-ul-Muluk）。

他在巴尔蒂斯坦住了约5年，后去了叶儿羌。但一年半后又经巴拉尔杜回到巴尔蒂斯坦。此后，他的学生便不断来到这里。

据当地传说，在伊斯兰教历840—850年间，阿米尔·卡比尔·赛义德·阿里·哈姆达尼的外甥和学生赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希(Saiyid Mohammad Nur Bakhsh)作为他的代理人曾来过巴尔蒂斯坦，但这一点未能得到证实。

公元1496年，“偶像毁灭者”米尔·沙姆斯·乌丁·伊拉吉（Mir Shams ul-din Iraqi）经克什米尔来到巴尔蒂斯坦，传教6年后，于1502年返回克什米尔。这时，整个巴尔蒂斯坦都信奉了伊斯兰教。为宏扬教门，学者们往来于途，络绎不绝。

17世纪初，赛义德·阿里（Saiyid Ali）和赛义德·纳赛尔·多西（Saiyid Nasir Tausi）两兄弟从突厥斯坦经萨尔托洛冰川来到巴尔蒂斯坦。据说后者后来在达苏尼德（Daso Ngyid）的山中失踪，而前者定居于格瓦尔杜。据传说，他们的另外两个兄弟赛义德·马茂德（Saiyid Mahmud）和赛义德·海德尔·阿里（Saiyid Haidar Ali)也同他们在一起。赛义德·阿里之墓在格瓦尔杜，写明他死于希吉来历1081年。赛义德·马茂德之墓在斯卡杜的格舒巴格，写明他死于希吉来历1080年。由此可以证实传说非虚。塞义

德·海德尔·阿里之墓在古姆拉（Qumra），前些年曾重行修缮，但墓上未注明逝世及建墓年月。

伊朗传教士直接从突厥斯坦到这里来传教的浪潮一直延续到17世纪末。18世纪初，因突厥斯坦发生政治动乱而停止。巴尔蒂斯坦各地都有这些传教士的坟墓。

18世纪，伊斯兰学者开始从克什米尔进入巴尔蒂斯坦。公元1715—1765年间，米尔·阿里夫(Mir Arif)和阿布·萨依德（Abu Saeed）兄弟从克什米尔来到哈伯罗，分别定居于特迦斯（Thaghas）和盖里斯，并在那里建了清真寺。阿布·萨依德的两个儿子也在希格尔和哈伯罗河谷传教，建了许多清真寺和修道院。

直到1880年，当地人中还没有产生宗教学者。

巴尔蒂斯坦的第一批本地伊斯兰学者有斯卡杜的谢赫·杰瓦德（Shaikh JaWad）、丘德隆（Chhutron）的阿迦·赛义德·阿巴斯（Agha Saiyid Abbas）、格瓦尔杜的谢赫·古拉姆·侯赛因（Shaikh Ghulam Husain）和谢赫·阿卜杜拉（Shaikh Abdullah）等人。

谢赫·杰瓦德曾被授予Nasir-ul-Islam的称号，意为“伊斯兰支持者”，他的两本著作《用度指南》（Hidayat ul-sarf）和《节俭》（kifayat-ul-Sarf）至今仍是伊朗和巴基斯坦十二伊玛目派的教科书。他约于1930—1934年间逝世。

阿迦·纳赛尔·阿巴斯也是著名的学者，他修改了道格拉政府的继承法，规定了妇女的继承权，并使巴尔蒂斯坦许多地方一直信奉希吉来历9世纪著名穆夫提赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希及其著作《艾赫瓦德教法》(Fiqh Ahw

at）的人改信了活的宗教学者[①]。他死于公元1928年。

此后，甘古比（Gangupi）的谢赫·穆罕默德·列扎（Shaikh Muhammad Riza）可算是一名大学者。这些学者都从伊朗和伊拉克的纳杰夫（Najaf）的学校获得证书。

据说，格瓦尔杜村的阿布·霍尔（Apu khur）是默格本时代第一个步行去伊朗和伊拉克朝圣的人，历时9年。去伊朗和伊拉克朝圣的做法始于1880年。

在巴尔蒂斯坦，伊斯兰教的各个学派都有自己的信徒。

1890—1900年间，哈乃斐派学者穆罕默德·侯赛因（Muhammad Husain）经丘尔伯特来巴尔蒂斯坦传教，著名诗人巴巴·古尔班·阿里（Baba Qurban Ali）和巴巴·苏丹·阿里（Baba Sultan Ali）都接受了哈乃斐派学说，但苏丹·阿里后来又信奉了圣训派（Ahle-Hadith）的学说。

1913年，在斯卡杜的格舒巴格建立了逊尼派（Ahl-e-sunnat）的第一座清真寺。单独的圣训派的清真寺建于1982

---

① 据穆罕默德·尤素夫先生来信介绍，赛义德·穆罕默德·努尔·巴赫希是什叶派宗教学者，其信仰者称努尔·巴赫希派。什叶派除信仰先知穆罕默德和众伊玛目之外，还信仰各时代可以解释《古兰经》和教法的宗教学者，如现代什叶派信奉阿亚图拉·霍梅尼便是一例。但努尔·巴赫希派的信徒在努尔·巴赫希之后，不再信奉任何活着的学者。“艾赫瓦德”意为“极为谨慎的”，因逊尼派和什叶派在教法问题上颇有分歧，而努尔·巴赫希在这部教法著作中极为谨慎，力图调和两派分歧。故名。——编译者

年10月。当时巴尔蒂斯坦共有7000人属于逊尼派，其中有些属哈乃斐学派，其余均属圣训派。

1947年，一个属于巴哈教派（Bahai）的公职人员从斯利那加来到斯卡杜任职，独立后定居斯卡杜，其后代至今仍属巴哈教派。

1951—1953年间，属于卡迪亚尼教派（Qadiyani）的两名克什米尔商人从吉尔吉特来斯卡杜定居。在其影响下，哈伯罗的杜姆苏姆（Dumsum）村有人信奉了这一教派。

1960年后，洪扎和雅辛的伊斯玛依派（Ismailiyah）开始移居巴尔蒂斯坦。移居至今仍在继续。1969年，在斯卡杜修建了这一派的第一座集体活动中心。

其他人口均属于十二伊玛目派，但又分为Nur Bakhs-hya和shi'ah两派。前者是希吉来历9世纪著名穆夫提赛义德·努尔·巴赫希的信徒，遵行其著作《艾赫瓦德教法》。这一派的特点是崇尚简朴，因此，其信徒被称为“苏菲”。该派在斯卡杜有自己的大清真寺。

（四）音乐

巴尔蒂音乐可分五大类，现分述如下：

1．赫里卜（Harib）

赫里卜一词源于阿拉伯词Harb（战争）。显然，这是一种与战争有关的音乐。《民歌》说，这种音乐是阿里·谢尔·汗大王时代随乐器传入巴基斯坦的，共有50种，但许多现已失传，了解名称的仅35种，乐师们会演奏的仅为少数几种而已。《一瞥》据巴尔蒂老人的话说，赫里卜有60种，列举了其中40种的名称，并指出有些是当地人的创造，其余来

自伊朗和印度斯坦。赫里卜音乐由Raq、Rgo、Rewani、Gosha四部分组成。

2. 拉姆纳（Lamna）

拉姆纳是军队或马球队的进行曲，共12种。《民歌》列举了4种，《一瞥》列举了7种。

3. 赫尔塞加尔（Hrsekar）

这是一种不配词的舞曲。《一瞥》列举了18种曲子的名称，并指出有10种用以和剑舞相配，其余为空手舞蹈或挥动手巾。

《民歌》对16种曲子作了介绍。

（1）乔戈巴莱苏尔（Chhogho Presul）

这是一组古典乐曲，包括12种乐曲，用以纪念阿里·谢尔·汗大王征服奇特拉尔的业绩。因该乐曲与王子们的舞蹈相配，故演奏时敲大鼓的必须站立敲鼓，不能坐下，至今如此。演奏时另有数人舞剑。

（2）加舒巴（Gashopa）

古典乐曲，包括9种曲子，演奏时亦有数人舞剑。

（3）桑尤巴（Sanyupa）

半古典乐曲，由7种曲子组成。常于迎新娘时演奏，约有7人持剑作舞。

（4）坦加尔（Thenkar）

半古典乐曲，由6种曲子组成。演奏时有两人舞剑。

（5）布拉加尔（Bura kar）

半古典乐曲，由5种乐曲组成，演奏时有7人舞剑。

（6）林格加尔（Ling kar）

半古典乐曲，亦为狩猎曲。古时国王率众出猎时奏此

乐。

(7) 曼杜格加尔 (Mendoq Kar)

半古典乐曲，意为“花之曲”，有3段，夏天山上开花时，人们登山游览，归来时伴此曲舞剑。

(8) 纳尤加尔 (Nayo Kar)

划船曲。国王的军队划船渡河时演奏，船夫随音乐划桨。

(9) 福东格加尔 (Futung kar)

半古典乐曲，分3段。这是失败之乐，演奏时7人手持披单而舞。

(10) 福尔贡加尔 (Furgon Kar)

半古典乐曲，分2段，亦称“鸽之曲”，舞者手持披单作鸽子上下飞翔状。

(11) 吉拉豪 (Chilaho)

新娘出门时演奏之曲，一般只用于王族的新娘。

(12) 巴尔蒂丘斯 (Balti Chhos)

巴尔蒂斯坦古代人的舞曲。

(13) 巴劳格丘斯 (Broq Chhos)

达尔德人 (Barauqpa) 之舞曲，舞蹈时跳跃较多。

(14) 克杰丘斯 (Khache Chhos)

古代居住在巴尔蒂斯坦的克什米尔人的舞曲。

(15) 蒙丘斯 (Mon Chhos)

乐人的舞曲

(16) 佛陀丘斯 (Buddh Chhos)

佛教徒在宗教节日时跳舞的舞曲，但在巴尔蒂斯坦只作娱乐用。

《一瞥》所列举的18种曲名中，有3种为《民歌》所无，《民歌》有一种为《一瞥》所无。

4．赫罗加尔（Khlu Kar）

与民歌及厄扎尔（Ghazal）等相配的乐曲。《一瞥》列举了5种，但有3种与赫尔希加尔中的乐曲名相同。

5．萨德迦拉（Stagh Ra）

举行马球比赛时，每当一方进球，其队员便持球向相反方向策马飞奔，至中场后将球抛向空中。这称为“达富格”（Dafuq）。这时奏起萨德迦拉乐曲。按运动员的地位，乐曲分为4种。

（1）达吉瓦尔（Tajwar）

为国王、王公、王子演奏的乐曲。在这种情况下使用长号（Karna）

（2）巴赫达弗尔（Bakh tawar）

为统治者家族的其他人演奏之曲。

（3）巴赫夏弗尔（Bakh sha war）

为大臣和高官演奏之曲。

（4）古拉弗尔（Gulawar）

为普通运动员演奏之曲。

据传说，这些乐曲是阿里·谢尔·汗大王时代从莫卧儿王朝的鼓手那里学来的。

1948年以后，现代乐器开始传入巴尔蒂斯坦，但传统乐器仍在使用，主要有以下几种：

锁呐（Surna）。如是单木制成，不经拼合的，叫阿卜利（Abri）。

大鼓（Dyang）。两头蒙以生皮，以一个耳槌、一个弯

槌打击。有时也以手掌击打，并以左手中指摩擦发声。

小鼓（Drmrn或Dyang Man）。这是一种成对的小鼓，鼓身以铜制成，口蒙生皮。一个鼓发高音，另一个发低音，用长1呎的鼓槌打击，叫Dang Shang。

长号（Karna）。长5—8呎，口径1—2呎，极重，其声恐怖，现已不用。

笛子（Khling Bu）。分2种，一种叫Chig Khling，是单管的，另一种叫Tsang Khling，是双管的。

Chang。由两块金属板组成，用来配合大鼓的节奏。

Chang Dawood。这是一种小乐器，一头用牙咬住，以手拨动另一头，是牧人的乐器。据传是圣人达乌德（Dawood所发明，故名。

（五）体育运动

许多世纪以来，马球（Polo）一直是巴尔蒂人最喜爱的运动。Polo系藏语词，意为圆的东西或球。古代的巴尔蒂征服者将马球从拉达克一直传到吉尔吉特和奇特拉尔。

每年8月，在斯卡杜都要举行为期一周的马球比赛。比赛十分剧烈，甚至有人在比赛时当场死去。人们公认隆多的马球手技术最佳。

另外，有一种叫Taku或Bentho Polo的运动，据认为是现代曲棍球的古代形式。还有一种Kang Polo，是现代足球的古代形式。这两种运动也很受欢迎。

青少年喜欢玩一种叫Chaka的游戏，据说这是板球的一种古老形式。此外，古利丹达也很受喜爱（这是一种用木棍击打一枣核形本块的游戏）。

（六）历法、度量衡

1．历法

除公历和希吉来历以外，巴尔蒂斯坦也通行藏历。该历以12生肖（鼠、公牛、豹、兔、龙、蛇、马、羊、猴、雀、狗、猪）配以五行（木、火、土、铁、水）纪年。每12年为一轮，称作“劳斯古尔”（Loskor）。每60年为一大循环，称饶琼（Rab Jung）。每一饶琼自火兔年开始。第一个饶琼始于公元1027年。

2．度量衡

巴尔蒂斯坦除“西尔”（Seer，约相当于2磅）和公斤外，也保留着古老的度量衡制。

用于豆类、麦子等粮食的量具是一种名叫Bray的木制容器，大约相当于1西尔或5“巴奥”（Pao，1 Pao相当于四分之一西尔）麦子的容积。每20 Bray合1 Khal。

称量黄油、羊毛等物时用一木秤，叫“萨德朗格”（Strang），意为“平等”。秤杆一端为一木球，另一端以3根绳索系一牛皮为秤盘。秤杆上标有刻度。刻度可改换为西尔或公斤。制造木秤时，秤杆之长度和木球的重量无须按比例。称量物体时移动秤纽。

巴尔蒂斯坦的重量单位如下：

Bjhi Ma	约合3西尔
Khsu Ma	约合4西尔1巴奥
Du Ma	约合1西尔3巴奥
Khal Pa	约合1西尔1巴奥
Blyang Pa	约合1西尔

Chhogho Chari	约合3巴奥
Tsun Tse Chari	约合2巴奥
Blay Bdun Pa	约合1.5巴奥
Blay Cha Pa	约合1巴奥

液量单位称Gangapa，约合四分之一西尔。

长度单位有以下数种：绍尔（Saur），为一指之距；图（Thu），为小指与大姆指之间距；克罗（Kharu），为中指指端至肘之间距。

（七）风俗习惯

巴尔蒂人有着独特的习俗，其中可以看出西藏文化与伊斯兰文化之间的相互影响。

1．服饰

巴尔蒂人衣服简朴，一般都以毛织的材料做成。男人身穿毛的"古尔达"（一种宽松的套衫）和"西尔瓦尔"（宽大的长裤），头戴帽子，披白色或本色的披单。他们的鞋也是用"伯多"和生皮制成的，叫"布波"（Papu）或"哈勒姆"（Hlam）。

妇女的衣服往往用染成红、绿或黑色的毛织布料做成。女帽有两种：一种为黑色，和男人的帽子相似，上缀银制帽饰，叫"多玛尔"（Tumar）。另一种是地道的传统帽子，帽顶用红色"伯多"，帽沿用黑色"伯多"，帽后缀有一块三角形的黑色"伯多"，垂至腰际。帽檐前部的"伯多"上缀以5—8行用线串起来的银珠，叫作"弗罗"（Falu）。在红色的帽顶上，缀以小小的银制冠状饰物，叫"恰斯古尔"（Chhaskor）。妇女们也在帽子上覆以披单。她们还在颈部围以名叫"弗拉"（Fla）的带子，上缀大块的绿松石，

镶在银框里。此外，她们还佩戴一种用钱串以大粒银珠、绿松石和贝壳做成的饰物，叫“瑟盖弗罗”（Sky Falu）。

在巴尔蒂斯坦，男女都爱戴镶有绿松石的银戒指。绿松石受到他们如此偏爱，以致可以称之为巴尔蒂人的“民族宝石”了。

随着时代的发展，城市里已流行时下的服饰，但有些河谷仍然保持着古老的传统。

2. 食物

巴尔蒂人的食物也很简单，主粮为小麦、大麦和Turanba），可以做成多种食品，如Marzan、khurba、Hrsabkhur、Plapu、Furfur、kisir、Balay、Chafay等。

巴尔蒂人喜饮咸茶，并放入奶和黄油。这是他们每天食物中必不可少的一部分，饮用量很大。此外，他们也喜喝杏干汤。

从前，巴尔蒂人对香料不熟悉，但现已普遍使用。

在过去一个世纪中，巴尔蒂斯坦与克什米尔来往较多，故克什米尔菜肴甚为普遍，城里举行婚礼时，常以十几种至二十种受克什米尔传统影响的菜肴款待来宾。

3. 出生与童年礼俗

谁家生了孩子，亲友们要带着食物前去祝贺。行割礼后，亦如此庆贺。但这里没有行“厄基卡”（Aqiqah，剃去婴儿头发、宰牲献祭的礼仪）的习惯，也不过生日。

4. 婚俗

在巴尔蒂斯坦，婚姻仪礼一般持续4天。第一天为婚礼之始，称Khurkaq；第二天行Mehndi礼，亦印纹手礼，称Sermosing；第三天过门，称Bakh Ston；第四天结束，

称Gron zan。这里没有繁锁的订婚仪礼。婚姻均由男女青年的亲属决定，在男方与女方之间联系的人叫Halpa。

在行Khurkaq礼的晚上，本街区社会组织的人集合起来安排婚礼，妇女们做一种名为Kulcha的食物。在安排婚礼前，先要请社会组织的成员吃一顿饭，叫Thabstad。

第二天晚上，新郎家要给女方送来吉服（Wardan）和食物（Khamithal）。食物包括18份Kulcha（每份8公斤）和1份Khabsay（2公斤）。这些礼物由新娘的舅舅当着全体亲属的面打开，并将食物分给众人。凡分得食物者，第三天晚上必须陪新娘和迎亲队一起走。

这天晚上，新娘的三四位近亲要去新郎家融化次日准备婚宴所需的黄油。这一仪式称Mar Bjus，这些人称为Snyan Go。

这天晚上，要用Mehndi（散沫花干叶研细配制而成的染料）为新郎和新娘纹手。举行纹手礼时，新郎的朋友和新娘的女伴分别陪伴着他们。有时，他们也唱歌跳舞进行庆祝。

在结婚这一天，新郎新娘的女亲戚们要为他们制作漂亮的毛制“萨哈拉”（Sehra，一种戴在头上的面纱），叫Bal Thod。做好以后，妇女们又唱又跳，吸引了许多人围观。如果是有钱的人家，这一天要有一百多人骑着马游行几个村子，叫作Hrta Ser。

新娘于傍晚时分出门，场面非常动人。有时还奏Chilaho的乐曲。迎亲队由50—150人组成，走的时候要念一种名Haft Band的颂诗。新娘或者骑马，或者由舅舅背着。有时，迎亲队下午到新娘家，吃完饭后便将新娘接走。在这种

情况下，迎亲队的人数就较少。这时，女方要视自己的地位给新郎一笔钱或实物为礼。在巴尔蒂斯坦，双方互相送礼的规矩很多，但嫁妆并非必须。举行婚礼时，亲戚们送的礼称为Thud Ma。

婚后第二天晚上，新郎家要请新娘的父母和近亲吃饭，并向他们送礼。客人们则带去一只鸡和做好的食物，称作Bya Na Zan。

婚姻仪礼结束后，双方的亲戚轮流请新婚夫妇吃饭，叫作Gron Zan。

在这里，有钱的老年人可以娶到少女，一夫多妻制也依然存在。由于婚龄较小，为12—16岁，又是父母包办婚姻。因此，成年后常有闹离婚的现象。但女方如不放弃对离仪的权利，想要离婚是不可能的。有时男子另娶一妻，但又不与发妻离婚，尤其在发妻拥有土地或财产时更是如此。

5．丧葬

谁家死了人，街区的宗教组织便来处理丧葬事宜，这种组织的秘书叫作Tra Nga。死者的继承人要向他们提供吃的，叫作Safang。在当日或次日晚上，丧家要施舍饭食。亲戚们便带着做好的食物来表示哀悼，吃喝一通后再回去。只要煮饭的大锅一直烧着，人们便不断前来。村里人一定要来念一次“法谛海”（《古兰经》首章）。至人死后的星期五，念“法谛海”便告结束。这一天，死者的亲属要洗头。此后，在死者的第四十天忌辰和每年的忌日，都要诵念“法谛海”。

6．人造冰川

在巴尔蒂斯坦和吉尔吉特、洪扎、奇特拉尔等地，由于

缺少雨水，人们便广泛利用冰川融水。除了天然冰川外，他们还有一种培育人造冰川的传统方法。人们在古老的天然冰川挖取冰块，运到准备培育人造冰川的地方。这冰块必须取自于不同的冰川，即公冰川和母冰川。为此，人们还给各冰川规定了性别。从不同冰川所取的冰块必须等量，且其重量必须为奇数。另外，在运送冰块时，人们不可在中途休息，也不能互相交谈。冰块运到一块背荫的地方，挖一个洞穴或坑，将冰块放入，上面再覆以麦秸、木炭和大量的盐，有时也使用牛粪和草。为了避免阳光照射，还要在上面搭一个棚子。人们还将附近不甚坚硬的冰块搬来，放在棚子顶上，或用皮袋运水置于其上，使不断有水滴到下面的冰块上，直到下雪的季节开始。大量降雪的冬季是冰川生长的最好季节。就这样，冰块不断生长，几年后便发育成可供使用的人造冰川了。人们相信，在培养人造冰川时如果违反了老规矩，冰川便不会生长。

7．迷信

如果有人生了病，村里人都要前往问候，并就病情的诊断、治疗、禁忌等提出各种意见。尽管现在各地都建立了医院和诊所，但希腊疗法、草药，以及按占星书祈祷、吹气、使用符咒等办法仍十分普遍。人们在发病之初，往往先求助于占星家。占星家则常常将疾病说成是受了恶眼或受了鬼的影响。直到最后，才不得不将病人送进医院。这里还有一种下神的人，叫作Ban。他们手舞足蹈一通之后，便进入半昏迷的状态，说一些谁也不懂的胡话。而人们却认为这都是上天的旨意。为了破获盗窃、抢劫等案件，人们也求助于神汉下神。总之，巴尔蒂人十分相信占星术。平时也经常查阅占星

书，看看自已的星象。

巴尔蒂人认为，地球上除了鬼外，还有一种叫“哈拉·哈尔努”（Hla Hlango）的神，麝、羚羊、野山羊、野绵羊等都是它养的动物。它们喜欢音乐和舞蹈，高兴时便使天气晴朗。它们有时会将人劫走，有时从村里将干果摄走。他们认为格萨尔和他的妻子也是这样的神，至今还活着。

由此可见，尽管伊斯兰教传入巴尔蒂斯坦已有许多世纪，但伊斯兰教传入前的神的观念仍然存在于人们的头脑之中。

8．节日

巴尔蒂斯坦有许多节日。除国家的节日和伊斯兰教的节日外，在播种、收割、冬季第一次降雪，以及春、夏、秋、冬四季，都有各种庆祝仪式。但这些传统有的已经消失，有的正在消失。

在庄稼快要成熟时，要举行名为Stubla的仪式，请近亲吃饭。打场完毕，往家里运谷物时，也要在当天晚上宴请近亲，称作Ong Chus。在往口袋里装粮食时，互相不能说话。

巴尔蒂人每年公历3月21日庆祝努鲁兹节(Nau Rouz)，玩一种打彩色鸡蛋的游戏。

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝国外藏学研究译文集（第六辑）
作者＝西藏人民出版社
页数＝５７１
ＳＳ号＝１２９０１５２４
ＤＸ号＝０００００１１３９００８
出版日期＝１９８９．０８
ＩＳＢＮ＝７－２２３－００３１３－８
定价＝４